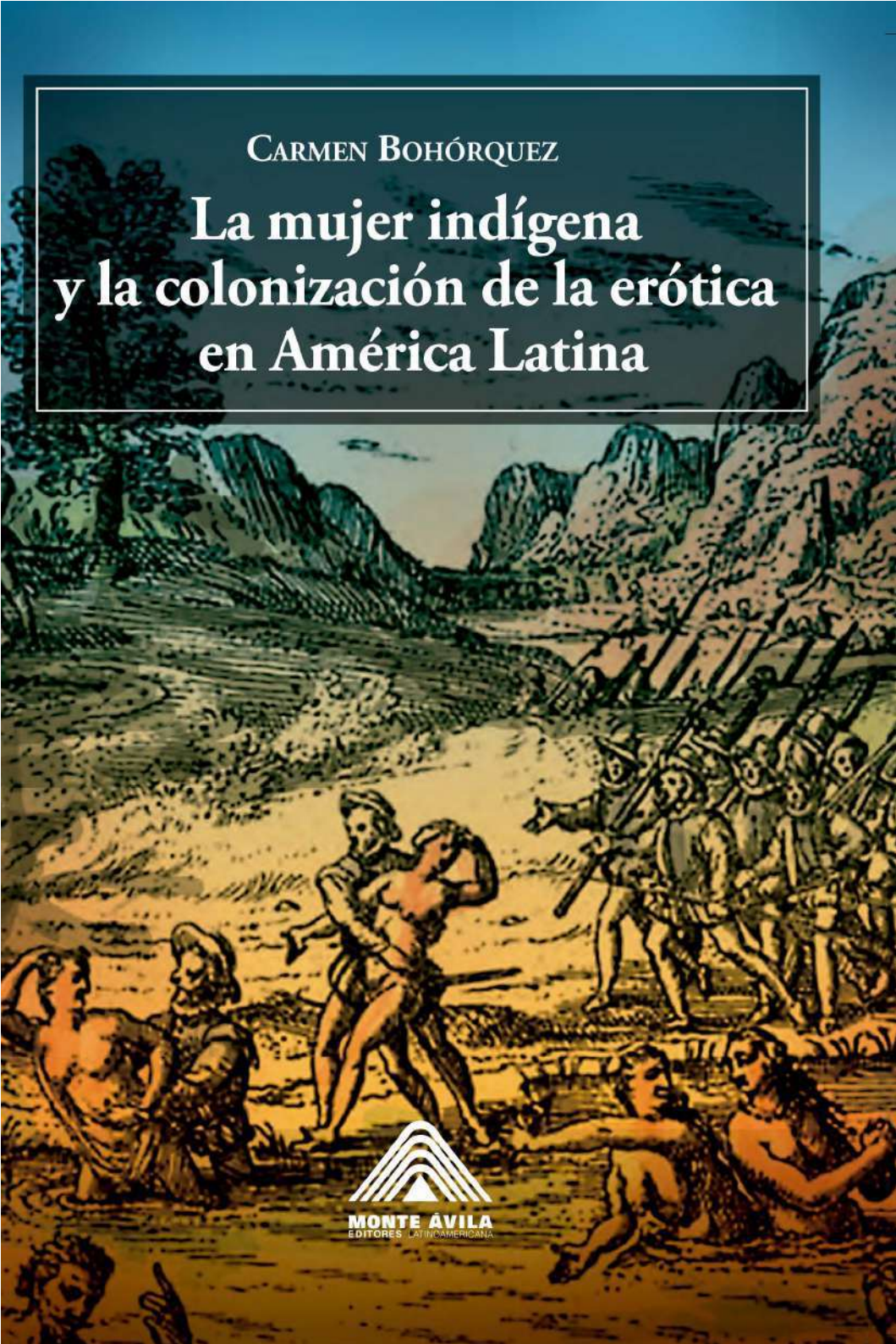
Carmen Bohórquez

La mujer indígena y la colonización de la erótica en América Latina



MONTE ÁVILA
EDITORES LATINOAMERICANA

ESTUDIOS

SERIE HISTORIA

La mujer indígena y la colonización de la erótica en América Latina

Carmen Bohórquez

La mujer indígena y la colonización de la erótica en América Latina

MONTE ÁVILA
EDITORES LATINOAMERICANA

1.ª edición en Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2022

La mujer indígena y la colonización de la erótica en América Latina
© Carmen Bohórquez

DISEÑO DE PORTADA
Arturo Mariño

DIAGRAMACIÓN
Odalis C. Vargas B.

© Monte Ávila Editores Latinoamericana C.A., 2022
Centro Simón Bolívar, Torre Norte, piso 22, urbanización El Silencio,
Municipio Libertador, Caracas 1010, Venezuela.
Teléfono: (58-212) 485.0444 y 482.8989

Hecho el Depósito de Ley
Depósito Legal: DC2022001594
ISBN: 978-980-01-2346-1

La relación con el Otro sólo[1] nos autoriza a comprenderlo, pues el sólo hecho de que sea otro, ya nos impide el pensar o el querer en su lugar.

Claude Lévi-Strauss

Las otras sociedades no son tal vez mejores que las nuestras; pero aunque lo creamos así, no tenemos a nuestra disposición ninguna manera de probarlo.

Claude Lévi-Strauss

1 Nota editorial: En la presente publicación las palabras solo, cuando funciona como modo adverbial, así como esta y este, así como aquel o aquellos, cuando funcionan como pronombres, aparecen acentuadas por expresa solicitud de la autora, aun cuando con ello se contravienen expresas recomendaciones de la Real Academia de la Lengua.

Nota a la presente edición

Aunque el presente ensayo fue publicado hace varios años en la *Revista Estudios*. *Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* (Año 2, N° 2, Diciembre 2001), en Mendoza, Argentina, el hecho de que no haya sido conocido en Venezuela y otros países del norte de nuestro continente, aunado a la actual campaña llevada a cabo por la derecha española, con la que se pretende resucitar la leyenda dorada de la conquista y colonización española sobre Nuestra América, nos ha exigido revisarlo y ponerlo nuevamente en discusión como respuesta a tal pretensión. En esta oportunidad, hemos agregado imágenes que ilustran y subrayan lo afirmado.

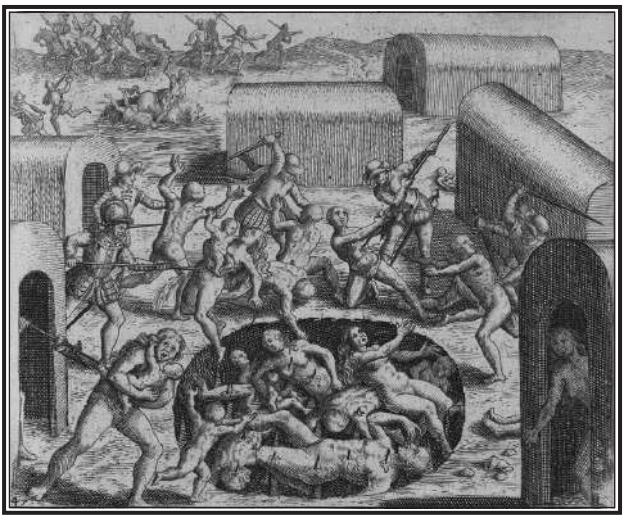
Como es sabido, la pretendida legitimación de esa leyenda dorada de la conquista y colonización española de lo que terminará llamándose América, se sustenta sobre la negación total de la existencia de los grandes valores civilizatorios que poseían los pueblos y culturas que habitaban este continente desde miles de años antes de la invasión, para así convertirnos en eternos y agradecidos deudores de una gesta que si llegó a imponer una lengua, una cultura y una religión, como tanto lo pregonan, lo hizo sobre la sangre, el sometimiento y la negación física y espiritual de millones de seres humanos que ya tenían una lengua, una cultura y

una religión. Pueblos que, de otra manera, hubiesen podido compartir y hasta superar con sus conocimientos, saberes, religiones y lenguas a los pueblos más desarrollados de la Europa de entonces.

Ante tan insostenible y éticamente condenable pretensión, se hace necesario que todos y todas nos aboquemos no solamente a mostrar la falsedad de la misma, sino a esclarecer, de una vez por todas, la verdad histórica de lo ocurrido en esos tres siglos de injuria y opresión. Con ello habremos de acallar para siempre las voces distorsionantes de nuestra historia y dejaremos constancia ante el mundo de las infinitas posibilidades culturales que los pueblos de Nuestra América encerraban. Pueblos que, tal como ocurre con cualquier otro pueblo avasallado en el mundo, la humanidad deja de conocer y de aprender de ellos, cuando la ambición imperial hace creer que hay ciertos seres «superiores» o «escogidos» para imponer a sangre y fuego su modelo; y luego, cínicamente, pretenden esconder su crimen bajo mantos «bienhechores»; lo que, en nuestro caso, se tradujo en el más grande genocidio y etnocidio cometido en la historia de este planeta.

La autora

Introducción



Hombres, mujeres y niños son arrojados por los conquistadores a un foso con estacas

Escribir una historia de la mujer indígena en Nuestra América supone el análisis y reconstrucción de situaciones que se manifiestan no sólo en múltiples ejes espacio-temporales sino, además, en múltiples y a veces contradictorios planos socioculturales. Doblemente marginada, como mujer y como india, sólo en contadas ocasiones la mujer indígena ha sido considerada por la tradición histórica occidental como objeto valioso de estudio. Y en los casos en que lo ha

sido, resulta casi imposible precisar su imagen real a partir de descripciones históricas a menudo distorsionadas por una visión occidentalizadora, cristiana y machista. Si a esto agregamos la distorsión que subyace en el presupuesto mismo con el cual Occidente ha construido la historia de Nuestra América, es decir, a partir de la dicotomía civilización-barbarie, y no como producto del enfrentamiento de culturas diferentes pero igualmente válidas, no resulta entonces extraño que la imagen de la mujer indígena termine diluyéndose y confundiéndose con la de un ser abyecto y demonizado.

Por otra parte, la tradición histórica occidental ha privilegiado las acciones heroicas de algunos individuos en detrimento de las acciones anónimas de colectividades de individuos, llámense éstas pueblo, comunidades, masas o grupos marginales. Sólo en los casos en que la acción de estas colectividades ha provocado cambios verdaderamente radicales en el curso de los acontecimientos, ellas han merecido lugar destacado en la historia. Sirvan de ejemplos la Revolución Francesa y la Revolución Bolchevique. En el resto de los casos, estos grupos de individuos, pueblos y hasta culturas enteras han venido conformando en la historia una especie de público de galería, arrastrado emocionalmente por la acción dramática que contempla.

Sólo en tiempos recientes los historiadores han comenzado a preocuparse por esas masas «anónimas», esos grupos marginados e indiferenciados. Como resultado, contamos hoy con estudios serios que intentan reconstruir, si no su pensamiento, sí por lo menos las condiciones concretas de su existencia. De esta manera, las excavaciones arqueológicas, junto con los archivos parroquiales, los registros públicos, los expedientes tribunalicios, se han convertido en fuentes privilegiadas para el estudio de la vida cotidiana y del sistema de valores adoptados por estos sectores olvidados de

la historia. Algunos de estos estudios están dedicados a la mujer y, de ellos, muy pocos, a la mujer indígena[1].

Al precario porcentaje de estas recientes investigaciones —en relación al universo hacia el cual se proyectan— se unen los condicionamientos ideológicos adicionales que en la cultura occidental acompañan al ejercicio de una condición catalogada aún de inferior: el ser mujer. Ejercida esta condición, además, dentro de una circunstancia histórico-cultural igualmente considerada como inferior: el ser indio. La conjugación de ambas condiciones se constituye en dificultad de no poca monta en el intento de construir una historia del ser femenino indígena.

Dejaremos de lado, en el presente caso, el problema de las categorías «indio» e «indígena», no por parecernos de poca importancia, pues las consideramos estigmáticas, sino por conveniencias metodológicas y de concesión a la bibliografía manejada, así como a los usos y costumbres del contexto en el cual se inscribe este tipo de trabajo.

Este ser femenino indígena se sitúa, además, en las coordenadas de un continente que, como es sabido, fue sometido a un proceso de conquista y colonización caracterizado por formas extremas de violencia física y cultural; y cuyas circunstancias de realización se revelan mucho más en sus consecuencias que en los textos de quienes testificaron su ejecución. Tal es la maraña de intereses, valores, creencias, representaciones, ambiciones y otras motivaciones inconfesadas que determinaron, ocultaron, exageraron, deformaron y hasta inventaron «hechos» que luego fueron constituidos en historia.

---

1 Pilar Alberti Manzanares encontró que de 808 artículos publicados en la *Revista de Indias*, desde su aparición hasta 1988, sólo cien trataban el tema de «lo indígena» y, de estos, sólo siete se referían específicamente a la mujer indígena. *Cf.* Pilar Alberti Manzanares, «La mujer indígena americana en Revista de Indias». *Revista de Indias* nº. 187, pp. 683-690, 1989.

En esta historia de la América Latina construida por Occidente, dos tesis ampliamente difundidas y relacionadas entre sí tienen que ver específicamente con la mujer indígena. La primera, un tanto metafísica, refiere al fundamento mismo del ser latinoamericano actual: el mestizaje. La segunda toca el aspecto más profundo de la subjetividad: la erótica. La relación entre ambas tesis se expresa en la sugerida proposición de que el mestizaje —y con él la construcción de la nueva cultura— fue posible gracias a la disposición, «incitadoramente» voluntaria, de la mujer indígena para el abrazo amoroso con el conquistador.

A todas luces, esta proposición, implícita en la mayor parte de los cronistas y en no pocos historiadores contemporáneos, tiene como propósito inicial el de exculpar al macho conquistador de los actos de violación, individual o colectiva, perpetrados contra la mujer indígena. En segundo lugar, la misma agrega una justificación *a posteriori* del hecho general de la conquista y colonización de América por parte de Europa, y de España en particular. Sostendremos, en consecuencia, que la revalorización positiva que se pretende hacer hoy del mestizaje como hecho histórico-cultural, constituye una legitimación anacrónica[2] de la violencia ejercida contra las diversas culturas que poblaban el continente americano. Violencia que provocó en estos pueblos una ruptura radical de su proyecto histórico y la pérdida definitiva de su autonomía y libertad.

---

2 La revalorización actual del mestizaje (acentuada durante la celebración del V Centenario) no sólo encubre la violencia de su origen, esto es, la utilización de la mujer indígena como objeto sexual, sino que obvia el hecho histórico que refuta su valorización. En efecto, poco se dice con respecto a las normas de segregación racial que estuvieron vigentes durante toda la Colonia, y aun después de la Independencia. La curiosa tabla de clasificación de las mezclas raciales que nos ofrece Ángel Rosenblat en su libro *La población indígena y el mestizaje en América* (Editorial Nova, Buenos Aires, 1954) constituye un claro ejemplo.

Asimismo intentaremos demostrar que la consensualidad y la participación incitadora que se le atribuye a la mujer indígena en la constitución biológica del mestizaje, entraña un intento de ocultar o minimizar la violencia sexual ejercida contra ella; violencia que, con toda probabilidad, se dio desde el mismo primer momento en que su desnudez quedó expuesta a la mirada cargada de tabúes del macho cristiano[3].

Es evidente que para que la revalorización del mestizaje como hecho histórico-cultural cumpla su función legitimadora, se hace necesario despojar primero al hecho biológico de cualquier referencia a la violencia con la cual fue cometido. Para ello, nada más conveniente que construir una erótica en la cual no sólo la iniciativa sexual parta de la mujer, sino que ésta se presente acompañada de todos los «vicios» que una mujer puede ser capaz de albergar. De esta manera, ninguna norma social, ningún principio cristiano, ningún código moral se verá afectado y la bondad del macho ejecutor permanecerá inmaculada. Es de nuevo el mito de Adán y Eva; sólo que esta Eva, por no ser blanca y no reconocer la existencia del verdadero Dios, resulta mucho más perversa y degenerada que su homóloga en cuanto a los instrumentos y fines de la tentación.

Así, es dable decir que como hecho histórico-cultural, el mestizaje se constituyó en América Latina entre el amor y la muerte. En tanto que su legitimación fue proveída por los textos de cronistas y viajeros de Indias, y contó con la bendición de la Santa Iglesia Católica.

---

3 No es muy diferente esta actitud de la que actualmente debe enfrentar una mujer cuando resulta víctima de una violación. Si logra llevar a su agresor ante la justicia, la carga de la prueba le corresponderá a ella. El mínimo indicio de supuesta incitación podría dejar libre a su agresor.

Ahora bien, para la fundamentación y contrastación de las hipótesis señaladas hemos tratado de utilizar la mayor diversidad de textos y documentos primarios a nuestro alcance. Una investigación posterior, más amplia, será evidentemente necesaria para afinar conceptos y cubrir el mayor universo posible. Hemos tratado de complementar la información aportada por las fuentes primarias, con estudios contemporáneos sobre el papel de la mujer indígena en el proceso de conquista y colonización de América por parte de España[4]. Creemos, sin embargo, que las dificultades metodológicas de una historia de la mujer indígena trascienden la propia disponibilidad de fuentes, por muy abundantes y variadas que puedan ser. De ello hablaremos más adelante.

Asimismo hacemos la salvedad de que lo que intentamos realizar aquí corresponde a una aproximación interdisciplinaria sobre el tema; es decir, que conjugamos el análisis histórico con interpretaciones antropológicas, económicas y filosóficas.

Finalmente, se hace necesario advertir que este trabajo adolece de una deficiencia metodológica seria, pero inevitable por el momento: el problema de la generalización del tema tratado. Nos excusamos valiéndonos del mismo pecado cometido en las propias fuentes, desde Colón en adelante. No olvidemos que la aplicación del término 'indio' totalizó de un solo plumazo la gran diversidad de culturas que poblaban el territorio americano desde miles de años antes de la llegada de los europeos; y que la aplicación genérica y homogeneizante de leyes, cédulas u ordenanzas, pero sobre todo de la moral cristiana, terminó por disolver en el Ser

4 Se hará después necesario realizar un estudio comparativo del papel jugado por la mujer indígena en los procesos colonizadores de otras potencias europeas, distintas a España, en América.

de la nueva Totalidad, la individualidad, y aun la diversidad lingüística y cultural de los pueblos conquistados[5].

De allí que la unidimensionalidad del proceso de conquista y colonización se impusiera sobre los intentos de algunos cronistas de particularizar sus observaciones. Y las historias posteriores poco se esforzaron por equilibrar la balanza. Afortunadamente, la actual perspectiva histórica focaliza la atención sobre las particularidades, intenta establecer diferencias y ha abierto la posibilidad de realizar análisis más aproximados de la realidad, al incorporar el mundo del imaginario. En todo caso, entre los textos consultados se incluyen estudios de especificidades geográficas y culturales, así como de situaciones históricas particulares.

5 Una muestra de esa visión homogeneizante de las múltiples y muy diversas culturas que habitaban el continente americano nos la dan los distintos ilustradores de los textos aportados por los cronistas o viajeros que a estas tierras venían, los cuales habitualmente dibujaban completamente desnudos a hombres y mujeres indígenas, independientemente de las condiciones climáticas en las cuales estos vivieran, o de la complejidad de su cultura. Entre ellos cabe mencionar al famoso grabador Theodoro de Bry, para quien 'indio' era igual a desnudez, sea que viviese en el Caribe o en el altiplano peruano.

Las dificultades metodológicas de una historia de la mujer indígena[1]

EL MITO DE LA MALINCHE O LA DOBLE HISTORIA DE LA MUJER INDÍGENA

El efecto perversamente atrayente de los estereotipos ha provocado no pocas tragedias en la historia personal

1 Este primer capítulo fue publicado como artículo individual en *Für Enrique Dussel. Aus AnlaB seines 60. Geburstages*. Concordia Reihe Monographien, Aachen, 1995, pp. 15-22.

y colectiva de los individuos. Una vez creado un modelo, poco esfuerzo se hace para examinar las divergencias que con él puedan tener los casos particulares. La propia ciencia trabaja en función de la construcción de modelos explicativos y generalizadores de eventos similares posteriores.

Como todo modelo, el estereotipo queda sometido al principio de la analogía, y la dificultad sólo radicaría en encontrar el término común que permita hacer la transferencia. Una vez establecido éste, cualquier afirmación que se haga sobre un individuo particular será creída sin necesidad de prueba, pues queda amparada por la veracidad que se le atribuye al modelo[2].

En el caso que nos ocupa, un estereotipo fue construido casi desde el inicio mismo del proceso de conquista y colonización de América: la Malinche. Mito de doble lectura, la Malinche ha venido a caracterizar dos visiones, hasta ahora irreconciliables, no sólo de la mujer sino de la propia historia de América Latina. Mientras para el colonizador, quien se asume además como el portador de la verdad absoluta, la Malinche representa la lógica aceptación de la luz civilizadora, para el colonizado, en cambio, ella no puede ser vista sino como el símbolo de la traición suprema. En ambos casos, sin embargo, la acción de la Malinche se desenvuelve simultáneamente en dos niveles: el erótico y el cultural. Así, al entregar, junto con su cuerpo, los instrumentos de su lengua y conocimientos, la Malinche entrega también la cultura de la cual proviene. Al penetrar en su cuerpo, el conquistador

2 Un problema adicional planteado por los estereotipos es que muchas veces se torna difícil distinguir en el discurso si se está hablando del modelo o del individuo real, problema particularmente presente en los textos de los cronistas de Indias. Por lo que concierne a nuestro propio trabajo, hemos intentado que el contexto deje suficientemente claro el sentido en el cual se está utilizando el término 'mujer'.

penetra también en los secretos de una tradición y de un mundo que desconoce, pero sobre el cual está decidido a ejercer dominio. Al escoger al varón español, la Malinche no sólo hace posible la aniquilación del varón indio sino que legitima, además, toda futura posesión —voluntaria o forzada— de las otras mujeres indias.

Por ello no resulta sorprendente que la mayor parte de las referencias sobre la Malinche destaquen la idea de entrega: entregada como esclava por su pueblo de origen; entregada al conquistador por su pueblo adoptivo; y entregada por su voluntad a Cortés, puesto que permanece a su lado y colabora en sus propósitos. A esta historia de sucesivas entregas, que tiene como fuente la versión ofrecida por Bernal Díaz del Castillo[3], se une la de que la Malinche, según el calendario astrológico[4], habría nacido con un destino trágico[5]. Los elementos estaban dados para conformar un mito que se repetirá luego con pocas variantes y que no deja de guardar cierta similitud con la de uno de los símbolos más trágicos de la cultura occidental: Edipo. Ambos, enviados a «desaparecer» por sus padres ante el temor de que pudiera cumplirse el destino trágico que los dioses les habían trazado, logran sobrevivir a esta intención primera y terminan cumpliendo su sino en medio del mayor horror. Tal vez el hecho de que la Malinche, a diferencia de Edipo, no pareció culpabilizarse

3 Bernal Díaz del Castillo*, Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Cap. 37, 1632. Reedición: Porrúa, México, 1969, pp. 56-57.

4 «Astrología Judiciaria o arte de adivinar que estos mexicanos usaban para saber cuáles días eran bien afortunados, y qué condiciones tendrían los que nacían en los días atribuidos a los caracteres o signos que aquí se ponen, y parece cosa de nigromancia, que no de astrología»: Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Libro 4, 1524. Reedición: Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 233-284.

5 Georges Baudot, «Malintzi, l'irregulière», in *Femmes des Amériques*, Université de Toulouse-le Mirail, Toulouse, 1986, pp. 22-23.

por haber provocado y ayudado a la exterminación de su propia raza, penda todavía como una gran mácula en la conciencia del latinoamericano.

En todo caso, y a pesar de la versión alterna del rapto de la Malinche ofrecida por Francisco López de Gómara[6], el reforzamiento de la idea de haber sido entregada por sus propios padres a unos mercaderes de esclavos, es decir, vendida; el que tal acto se haya producido al amparo de la noche y que, además, aquéllos lo ocultaran anunciando públicamente su «muerte», así como el hecho de que, años después, el pueblo que la compró la entregara como presente al amo recién llegado[7], permite fácilmente establecer la suposición concomitante de que una gran carga de resentimientos y de rencores secretos llevó a la Malinche a rechazar «ese universo de dioses implacables que no le daba ninguna oportunidad, (esa) sociedad rígida que la condenaba a vivir definitivamente al margen»[8].

Visto así, no podía sucederle nada mejor a la Malinche que caer en manos de Cortés. Aunque también el propio Cortés la entregara después a uno de sus lugartenientes, la recuperara luego, y terminara casándola con un tercero. El

---

6 Según López de Gómara, la Malinche era «hija de ricos padres y parientes del señor de aquella tierra (Xalisco, de un lugar dicho Viluta); y que siendo muchacha la habían hurtado ciertos mercaderes en tiempos de guerra, y traído a vender a la feria de Xicalanco, que es un gran pueblo sobre Coazacualco, no muy aparte de Tabasco; y de allí era venida a poder del señor de Potonchán». Cuando llegó a manos de Cortés, éste le habría prometido «más que libertad si le trataba verdad entre él y aquellos de su tierra...». Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de México,* 1552. Reedición: Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979, p.46.

7 De acuerdo con estos cronistas, en muchas de estas sociedades era costumbre ofrecer mujeres a los recién llegados, bien para agradarlos o bien para apaciguarlos. En todo caso, tal acto no parecía haber implicado permisividad total para el visitante, ni lo colocaba fuera de toda norma.

8 G. Baudot, ob. cit., p. 23.

silencio sobre estos últimos cambios de manos da por sentado que, sobre ellos, la Malinche no tendría razón alguna para acumular ningún rencor y que, antes por el contrario, los disfrutaba, ya que «Dios le había hecho mucha merced en quitarla de adorar ídolos ahora y ser cristiana»[9]. Por otra parte, con su ejemplo, la Malinche estaría inaugurando un camino de redención para las otras mujeres indígenas y construyendo las bases de la nueva cultura[10].

Es con la Malinche con quien se bifurca definitivamente la historia de la mujer indígena y, con ella, la de América Latina. Ante la luz civilizadora, fuente de Verdad y Salvación, ofrecida además por varones cristianos, valientes y atractivos, ¿cómo no suponer que toda mujer, y más aún siendo indígena, abandonaría gustosa familia, comunidad, tradiciones y valores para disfrutar en sus brazos del doble gozo, terrenal y celestial? De la misma manera, no podía comprenderse, y mucho menos tolerarse, que las culturas aborígenes se resistieran a abandonar sus formas inmemoriales de estar en el mundo para entrar a formar parte del Ser de la nueva Totalidad. Negarse a ello era permanecer en la barbarie, en el No-Ser y, por lo tanto, en la Nada, en la Muerte.

Desde esta concepción, desde esta centralidad omnímoda del Ser, América Latina se define y se explica desde Europa. Y desde el *ego conquistador*, que es, al mismo tiempo, un *ego fálico*, la india se constituye como mujer sólo cuando opta por el varón español; esto es, cuando se convierte en *Doña Marina*[11].

---

9 B. Díaz del Castillo, ob. cit., p. 57.

10 «Ella proponía el más bello modelo viviente del mestizaje de culturas, y sus dos hijos, nacidos de dos padres españoles, inauguraban ese Nuevo Mundo que de alguna forma ella había dado a luz»: G. Baudot, ob. cit., p. 28. Traducción nuestra. En adelante: (T. A.).

11 La otra opción era Cristo: «Sólo unos pocos años después de la conquista de la ciudad de México en 1521, las muchachas indias asistían

LA IMPOSIBILIDAD DE UNA ALTERIDAD FEMENINA

Alimentando a los perros con la bendición de la Iglesia

Como complemento del «modelo Malinche», nos enfrentamos en los textos a una incomprensión de la posibilidad de realización del ser femenino distinta a la modelada por la ideología cristiana occidental. ¿Hasta dónde, podríamos preguntarnos, las descripciones que hoy tomamos como fuentes «primarias» y, por tanto, como fundamento de todo análisis histórico sobre las antiguas culturas aborígenes, pueden escapar a los rígidos esquemas que en la época determinaban la condición femenina? ¿Es que Bernal Díaz del Castillo, Bernardino de Sahagún o Fernández de Oviedo podían considerar a la mujer de manera distinta a como la definían fray

---

a clases de doctrina cristiana en las "escuelas" ubicadas en los patios de las iglesias de los frailes franciscanos». *Cf*. Ann Miriam Gallagher (R.S.M.), «The Indians nuns of Mexico City's Monasterio of Corpus Christi, 1724-1821», in *Latin American Women. Historical Perspectives* (ed. Asuncion Lavrin). Greenwood Press, Westport, Conn., 1978, p. 150. (T. A.). No obstante, por lo que toca a México, los prejuicios raciales no van a permitir que las indias profesen como monjas sino hasta 1724. *Ibid*., p. 152.

Martín de Córdova, fray Hernández de Talavera o Luis Vives?[12] Y en caso de que pudieran concebirla de otra manera, ¿cuál puede ser el grado de confiabilidad de estos textos por lo que respecta, ya no al juicio del Otro en general, sino de la particularidad femenina de esa alteridad? Considerando a sus propias mujeres como seres de menor valía intelectual y social, y a los indígenas como en «un grado más que micos, o monas»[13], es evidente que la valoración que estos cronistas establecen de la mujer indígena está construida más sobre sus propias representaciones que sobre observaciones reales. De allí que sólo en la medida en que la india emprende el camino de la Malinche y es debidamente cristianizada (bautismo y matrimonio eclesiástico comprendidos), en esa misma medida comienza ella a existir ontológicamente como mujer.

12 Una síntesis de las ideas de estos autores se encuentra en Asunción Lavrin, «In search of the colonial woman in Mexico: the seventeenth and eighteenth centuries», in *Latin American Women...*, ob. cit., pp. 23-59. Es esta la ideología que determina la visión que de la mujer tienen los hombres de la España del siglo XVI. Por otra parte, es necesario tener presente que buena parte de la historiografía de la conquista proviene de los mismos que la llevaron a cabo, así como de otros que comulgaban plenamente con sus objetivos. *Cf.* Pierre Duviols, «Revisionnisme historique et droit colonial au 16ème siècle: le thème de la tyrannie des Incas», in *Indianité, Ethnocide, Indigenisme en Amèrique Latine*. Editions du CNRS, París, 1982, p. 11.

13 «Los indios eran tan sumamente bárbaros e incapaces, cuales nunca se podrá imaginar caber tal torpeza en figura humana: tanto que los españoles que primero los descubrieron, no podían persuadirse de que tenían alma racional, sino cuando mucho un grado más que micos o monas; y no formaban ningún escrúpulo en cebar sus perros con carne de ellos, tratándolos como a puros animales: hasta que, haciendo largas informaciones, la Santidad de Paulo III declaró que eran humanos y que tenían alma como nosotros»: Benito Peñaloza y Mondragón, *Libro de las cinco excelencias del español que despuebla España para su mayor potencia y despoblamiento* (1629). Citado en *Ideología y praxis de la Conquista* (Documentos) (ed. Germán Marquínez Argote), Editorial Nueva América, Bogotá, 1978, p. 58.

Podría objetarse que muchas de las informaciones que estos cronistas nos ofrecen sobre la mujer indígena fueron recogidas directamente de boca de informantes, ellos mismos indígenas. Tal es el caso, por ejemplo, de Bernardino de Sahagún[14] y su *Historia general de las cosas de Nueva España*. Sin desmerecer los valores propios del constante y aun sincero trabajo de Sahagún y de muchos otros, no puede, sin embargo, obviarse el hecho de que sus informantes no eran otros que los hijos de las noblezas indígenas, educados por los propios misioneros en las artes y en el espíritu de la cultura letrada europea[15]. Agreguemos a ello que los datos proporcionados por estos informantes correspondían normalmente a respuestas exigidas por un cuestionario previamente elaborado y, en consecuencia, predeterminado. Fue a través de estos cuestionarios o *Relaciones*, en esencia homogeneizantes, dirigidos a recoger una información ya discriminada de antemano, que los españoles intentaron reconstruir el pasado de esa realidad aborigen anterior a su llegada y que ellos mismos habían hecho desaparecer en pocos años.

Dentro de esa generalidad en la que terminaban diluyéndose todas las diversidades culturales[16], y en la cual el

14 Bernardino de Sahagún (1499-1590). misionero franciscano llegado a México en 1529, apenas ocho años después de la conquista de Tenochtitlán por Hernán Cortés. El original de su obra *Historia general de las cosas de Nueva España* llegó a manos de los Médici aproximadamente en 1588 y se conserva en la Biblioteca Laurenciana o Biblioteca Medicea Laurenciana, en Florencia. De allí que se le conozca también como *Códice florentino.*

15 Serge Gruzinski, *La Colonisation de l'imaginaire. Societés indigènes et occidentalisation dans le Méxique espagnol, XVI^e^-XVIII^e^ siècles.* Editions Gallimard, París, 1988, pp. 84-85.

16 «El indio es una *invención* del colonizador y un producto de la relación colonial que éste instaura. (...) Designar al Otro como Indio, término genérico y reductor puesto que engloba en un conjunto uniforme a

principio dualista bien-mal / alma-cuerpo / hombre-mujer, determinaban el Ser y el No-Ser, la mujer indígena no podía tener lugar en cuanto tal. De allí que tal vez sea a partir del recurso metodológico de la lectura negativa como podríamos aproximarnos a la realidad «real» de la mujer indígena en América Latina. Es decir, se tomaría con mayor credibilidad lo prohibido, lo condenado o lo intolerado, más que lo afirmado explícitamente en los propios textos. Textos estos que, en su mayor parte, no reflejan otra cosa que una gran incomprensión de los principios de organización social, cognitiva y erótica del mundo aborigen al cual intentan referir.

Creemos que si este recurso metodológico se refuerza con una apertura hacia la antropología y la arqueología[17], nuestro conocimiento de las culturas aborígenes se acercará más a la verdad que a los fantasmas del imaginario europeo medieval que aún parecen gozar de muy buena salud.

---

todos los indígenas del Nuevo Mundo, cualquiera que sean sus pertenencias étnicas y sus diferencias culturales, entra dentro del proceso occidental de dominación y de alienación. La sociedad blanca no puede en efecto admitir al Otro, si no es englobándolo. La utilización del término "indio" tiene por objeto anular sus diferencias»: Françoise Morin, «Indien, Indigenisme, Indianité», in *Indianité, Ethnocide, Indigenisme en Amérique Latine*, Editions du CNRS, París, 1982, p. 3 (T. A.).

17 Por ejemplo, excavaciones efectuadas por los arqueólogos Arden y Diana Chase, de la Universidad de Florida, en el sitio conocido como Caracol (en Belice), muestran que contrariamente a lo sostenido hasta ahora, la sociedad maya no parece haber estado dividida en clases sociales rígidas; y que el final violento de Caracol no se debió a sublevaciones populares, sino a guerras con otros grupos. *El País*, Madrid, 16 de enero de 1993, p. 25. Por supuesto, esta es una tesis que requiere mayores evidencias; pero al menos muestra que la tesis contraria tampoco puede ser tomada como definitiva.

La condición de la mujer en la América originaria

EL ROL FEMENINO EN LOS MITOS DE ORIGEN

> Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio (...). Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad (...). Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí Tepeu y Gucumatz. Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento. Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre.
>
> *Popol Vuh* (Primera Parte, Capítulo Primero)[1]

Como en casi todas las mitologías amerindianas, la creación de todo cuanto existe —y, en particular, de la humanidad— no obedece a un solo principio generador, como en el caso de las mitologías semitas, por ejemplo, sino a la intervención de parejas creadoras. Principio masculino y principio femenino que actúan en armonía para engendrar la

1 *Popol Vuh*. *Las antiguas historias del quiché*, ed. Adrián Recinos, 1947. Reedición: Fondo de Cultura Económica, México, 1973, pp. 23-24.

vida perecedera: el Corazón del Cielo que fecunda al Corazón de la Tierra; Alom, la diosa madre que concibe los hijos y Qaholom, el dios padre que los engendra; Tepeu, el rey, actuando junto con Gucumatz, la serpiente emplumada; la Gran Abuela y el Gran Abuelo. La referencia es siempre dual en la mitología quiché, como también lo es entre los guaraníes a través del Gran Padre y la Gran Madre; y aun entre los incas, que constituyen una sociedad patriarcal: el Padre Sol, pero, junto a él, la Madre: Pachamama[2].

Sin embargo, no se trata de una simple presencia femenina que podría ser considerada necesaria en tanto receptora de simiente, aunque pasiva en cuanto a decidir la acción creativa. Por el contrario, en todas estas mitologías la palabra creadora es producto del consenso previo, del acuerdo armónico: «...y hablaron entre sí Tepeu y Gucumatz. Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando, se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento». Y si activa es la participación femenina mítica, ella continúa siéndolo como ser creado: «Entonces existieron también sus esposas y fueron hechas sus mujeres. Dios mismo las hizo cuidadosamente...»[3]; «Wiracocha (...) el que crea diciendo: ¡que sea el hombre, que sea la mujer!». Ella, creada en el mismo acto primario, de la misma materia prima, aparece en el mundo físico compartiendo con el hombre el mismo estatuto ontológico: ni derivación, ni sujeción, ni mucho menos culpabilización mítica de todas las desgracias ulteriores[4].

En este sentido, cabe considerar que si en la comprensión de la dominación ejercida por el varón sobre la mujer en

2 Y entre los náhuatl: Teteoinnan, madre de los dioses, así como Cihuacoatl, la Mujer-Serpiente; u Omecihuatl, dama de la dualidad, parte femenina de la pareja primordial; también llamada Omeoteotl, el Dios Dual.

3 *Popol Vuh*, Cap. III, p. 107.

4 Compárese con el Génesis, capítulos I al III.

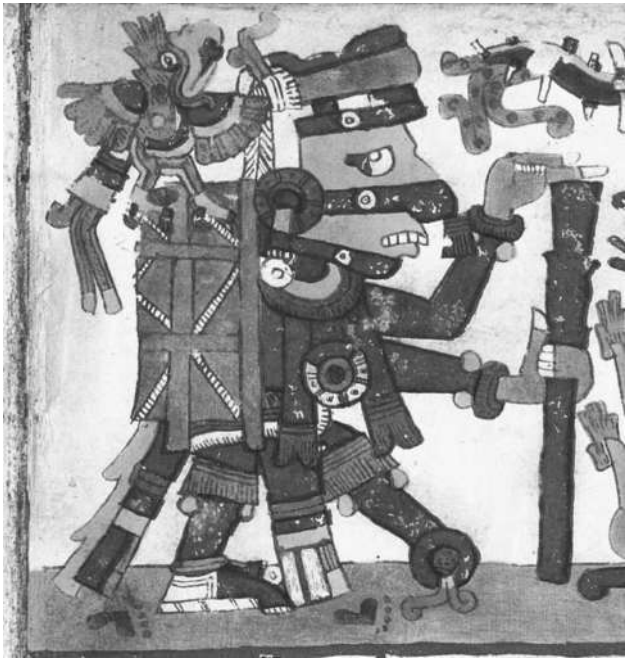
la sociedad occidental no puede dejarse de lado la simbólica cristiana, de la misma manera se hace necesario partir de la correspondiente simbólica, para comprender el papel de la mujer en las sociedades amerindianas. Simbólica que ayuda a explicar no sólo la concepción matrilineal de la transmisión del poder o las normas matrilocales de residencia sino, incluso, el valor del trabajo femenino en la organización socioeconómica de la comunidad, así como las formas particulares en las que se expresa su erotismo.

En efecto, es patente el paralelismo entre la erótica de la teogonía bíblica y la erótica que el cristianismo consagra como norma a ser vivida. En ambos momentos, mítico y concreto-existencial, la mujer aparece despojada de toda sexualidad posible al quedar la expresión de esta sexualidad originariamente identificada con la generación de males de todo tipo. Por ello, aunque la existencia de la mujer sea necesaria para la propagación de la especie humana, su maternidad queda condenada, desde el propio momento originario, al dolor; y su persona misma sometida a la potestad del varón, quien en adelante la dominará[5].

Nada de esto ocurre en las teogonías amerindianas. No sólo los principios femenino y masculino participan por igual en la creación del mundo y de la humanidad, sino que en ambos está implícita una sexualidad activa: la Gran Abuela y el Gran Abuelo, la Gran Madre y el Gran Padre, así como

5 Génesis, 3:16. Una de las cosas que más asombraba a los españoles era el hecho de que la india pariera sin dolor y se incorporara de inmediato a su actividad habitual: «...en acabándolos (sus hijuelos) de parir, se levantan de la cama dentro de muy poco, y atienden a los ministerios de su casa como si no fuesen ellas, sino otras, las que en su lugar hubieran pasado los peligros y dolores del parto. Si esto hacen las mujeres, ¿qué no harán los hombres?»: Alonso de Ovalle, *Histórica relación del Reino de Chile* (1646), en Thomas Gómez e Itamar Olivares, *Culturas y civilizaciones americanas*, La Garenne-Colombes, Editions de l'Espace Européen, France, 1989, pp. 76-77.

otras parejas creadoras. Por otra parte, si bien estas teogonías dan cuenta de graves faltas cometidas por las primeras generaciones humanas creadas —tan graves que obligan a su castigo o destrucción—, estas faltas, sin embargo, no son particularizadas ni en hombre ni en mujer, sino que son atribuidas al material utilizado en su creación o, en última instancia, a la soberbia colectiva[6]. Así, ante la ausencia de culpas originarias, podemos suponer que la erótica femenina en las culturas amerindianas no tenía más limitaciones que las que podían imponerle las leyes fisiológicas y, concomitantemente, las derivadas del particular grado de desarrollo de las fuerzas productivas dentro de la sociedad.



Coatlicue, la diosa abuela azteca. Esta diosa desciende de la pareja creadora y es, al mismo tiempo, madre de su propia madre

6 *Popol Vuh*, Primera Parte, Cap. III, pp. 30-31.

PARTICIPACIÓN DE LA MUJER EN LA ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ECONÓMICA DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

De la Fiesta del Maíz

A pesar de los diversos grados de desarrollo cultural y tecnológico presentes en las distintas sociedades que habitaban el continente americano, es posible señalar un elemento esencial y definitorio, presente en todas ellas, que podría permitirnos la superación teórica de esa diversidad y la posibilidad de establecer parámetros comunes de relacionamiento económico, social y político[7]. Se trata de la relación que en todos estos grupos humanos se establece con el factor productivo básico: la tierra. En efecto, tanto en las sociedades tribales, conformadas por un reducido número de familias agrupadas alrededor de un cacique y con una agricultura incipiente; hasta las grandes sociedades complejamente estructuradas, de economía diversificada, con poblaciones superiores al millón de habitantes y con dominio político sobre inmensos territorios y grupos sociales menos complejos, la relación hombre-tierra es directa o indirectamente comunitaria. Es decir, que no encontramos en ellas ningún

7 Hermes Tovar*, Notas sobre el modo de producción precolombino*, Ed. Aquelarre, Bogotá, 1974.

atisbo de propiedad individual o privada de la tierra. Esta característica, perfectamente constatable, gravita de tal manera sobre el resto de sus estructuras sociales que permite suponer al *sentido de comunidad* como el elemento definitorio de las relaciones sociales y de producción de las sociedades indígenas americanas[8].

Según Hermes Tovar, la propiedad comunitaria de la tierra permitiría afirmar, junto a otros factores, la existencia de un modo de producción *sui generis* en América. Dicho modo comprendería, por supuesto, diferentes estadios de desarrollo, alcanzando su máxima expresión en el imperio incaico[9]. Cabe suponer, además, que este modelo podría haberse transformado o perfeccionado de no haber sido violentamente interrumpido por la invasión hispánica.

En este modo de producción la comunidad funciona como fundamento del acceso a la tierra[10] y como garante del disfrute de los productos generados en la misma[11], por lo que la propiedad individual resulta innecesaria. Fue este sentido

---

8 Un análisis de este sentido de comunidad se encuentra en nuestro libro *El Resguardo en la Nueva Granada. ¿Proteccionismo o despojo ?*, Editorial Nueva América, Bogotá, 1997.

9 Sustentándose en esta tesis, Tovar (ob. cit., p. 9) distingue, de acuerdo al grado de complejidad alcanzada, cinco tipos de comunidades indígenas existentes en América antes de la conquista, a saber: Comunidad Tribal, Comunidad Compuesta, Comunidad Ampliada, Reino Comunitario e Imperio Comunitario; en todos los cuales va a estar presente, de manera determinante, este sentido de comunidad al que nos hemos referido.

10 La relación del individuo con la tierra pasa a través de la comunidad; es decir, el individuo usufructúa la tierra en tanto miembro de esa comunidad, y sólo porque lo es.

11 Del excedente producido, una parte se destinaba al intercambio con otros grupos y la otra era almacenada para asistir a las personas con alguna discapacidad, y para ser consumida en las fiestas de la comunidad. A excepción de algunos preceptos que reservaban el consumo de determinados bienes a los caciques o principales, no había diferencias en el consumo de los bienes producidos. Estos, al igual que lo obtenido por intercambio, tenían carácter comunitario.

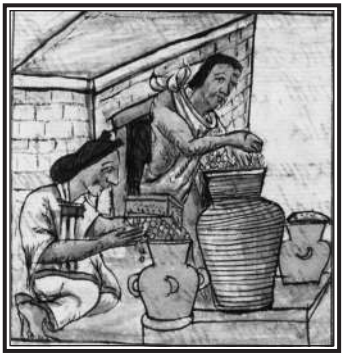
comunitario, que regulaba las relaciones del hombre con la tierra y con los objetos de su entorno, lo que no pudo ser comprendido por los españoles. Es por ello que Colón no se muestra tan sorprendido por la exuberancia del paisaje como por el desprendimiento de que hace gala «esta gente que da todo lo que tiene por cualquier cosa que le den». Desprendimiento que es inmediatamente interpretado como falta de entendimiento, y asociado a la posibilidad del despojo fácil.

Por otra parte, este sentido comunitario trasciende lo meramente económico para otorgar a las relaciones sociales y políticas, una dimensión integradora y de participación equitativa. Tanto en el ámbito de la unidad familiar —en la que el hombre no tiene más derecho que la mujer al usufructo del cultivo de la parcela asignada— como en el de la sociedad en su conjunto, el sentido de lo común, de lo compartido, determina las relaciones entre sus miembros. Esta dimensión integradora se mantiene incluso en el caso de aquellas comunidades que resultaron dominadas por otras. Así, entre los incas, la nobleza de la comunidad vencida pasaba a formar parte de la estructura de poder imperial; en tanto que en el plano ideológico, las divinidades locales se integraban al sistema teogónico de la comunidad dominante.

En otras palabras, podría decirse que las consecuencias del establecimiento de relaciones de dominación de una comunidad sobre otra eran, fundamentalmente, de orden político, en tanto no afectaban la organización interna de las comunidades dominadas[12]. Hecho que fue bien aprovechado por los españoles para conquistar imperios tan complejos como el inca o el azteca.

12 La dominación se materializaba, también, en el orden económico a través de una intensificación de la producción de excedentes destinados al tributo, que ahora debía ser no sólo para el gobierno de su comunidad, sino también para el de la comunidad dominante.

Ahora bien, es bajo este sentido de comunidad que caracteriza a la organización socioeconómica de las culturas amerindianas que debe situarse el análisis del papel desempeñado en ella por la mujer. Sostenemos que este sentido otorga una significación diferente a las relaciones sociales de una comunidad, incluso en aquellos casos en que un escaso desarrollo tecnológico impone una división sexual del trabajo. A diferencia de las sociedades occidentales, en las que esta división primera se fijó, en lo concreto e ideológico, como ocasión de dominación del varón sobre la mujer[13] —hasta el punto que aún hoy la realización de determinadas tareas se considera una obligación para la mujer y un atentado a la integridad masculina—, en las sociedades amerindianas pareció ser otro el principio que determinaba las labores a realizar por uno y otro sexo.



Compartiendo labores en el hogar

Si bien esta afirmación debe ser sustentada a través de una investigación específica, nos atrevemos a presentarla

13 «...la primera opresión de clases fue la del sexo femenino por el masculino (...) y por ello la primera división del trabajo es la que se hizo entre el varón y la mujer»: Friedrich Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884). Reedición: Editorial Fundamentos, Madrid, 1970, p. 83.

como una posible explicación de la sorpresa y consecuente condena manifestada por algunos cronistas, al observar que las labores efectuadas por hombres y mujeres dentro de la comunidad no parecían corresponderse con los patrones de división «normal» del trabajo que ellos mismos traían[14]. Tales «anormalidades» hacen sospechar que en el estudio de una organización social conformada sobre el sentido de comunidad, cualquier análisis que se pretenda hacer desde una concepción del individuo como agente libre y distinto de su pertenencia a dicha comunidad, se hace inoperante. De allí que la mujer que describen los cronistas se presenta sometida a condiciones de extrema explotación[15]. Explotación que,

14 «Hermanos —les decía yo—, ¿por qué no ayudáis a sembrar a vuestras pobres mujeres que están fatigadas del sol, trabajando con sus hijos a los pechos?, ¿no veis que pueden enfermar ellas y vuestros hijos?; ayudadles vosotros también". "Tú, Padre —respondían ellos—, no sabes de estas cosas y por esto te dan lástima; has de saber que las mujeres saben parir, y nosotros no; si ellas siembran, la caña de maíz da dos o tres mazorcas, la mata de yuca da dos o tres canastos de raíces, y así multiplica todo. ¿Por qué?, porque las mujeres saben parir y saben cómo han de mandar parir al grano que siembran...". Esta es la ignorancia de aquellos pobres bárbaros, y esta la satisfacción de su gran caletre con que a los principios responden a esta y a otras racionales reconvenciones...»: José Gumilla, *El Orinoco Ilustrado* (1745), en T. Gómez e I. Olivares, *Culturas y civilizaciones...*, ob. cit., pp. 213-214. En otros casos, el verlas desempeñando tareas que no eran «propias» de una mujer llevaba a los cronistas a decir que estas mujeres parecían «tan varoniles que tal vez, cuando importa y hay falta de hombres, toman las armas, como si lo fueran...»: Alonso de Ovalle, *Histórica relación del Reino de Chile* (1646), en *Ibid*., p. 76.

15 En general, como ya apuntamos anteriormente, los cronistas no se acercan a este «nuevo mundo» con intención de comprenderlo tal cual es, sino buscando determinar el grado de aproximación o de alejamiento con lo que creen el único modelo cultural posible. De allí que frecuentemente confieran más realidad a sus estereotipos y prejuicios que a los hechos observados. «Concluida esta faena, y una vez ya quemada la labranza, no les queda qué trabajar a los indios, según su detestable costumbre; porque el sembrar, limpiar, coger los frutos y almacenarlos,

de ser cierta, debería aparecer reflejada en las descripciones que los propios indígenas daban sobre la organización de sus comunidades y, fundamentalmente, a nivel simbólico, en sus leyendas y mitos de origen.

Podemos suponer, por lo tanto, que a excepción de los grupos en estadio tribal, en el resto de las sociedades indígenas se dio una división del trabajo que se basaba más en el nivel social o en la especialización, que en el hecho de ser varón o mujer. En efecto, un análisis comparativo de aquellos textos de los cronistas que tienen que ver con el tejido, la cerámica, el cultivo de la tierra o el trabajo de la pluma nos permiten comprobar que, en general, estas actividades eran realizadas tanto por uno como por otro sexo dentro de la unidad familiar[16]. Quedan a salvo de esta generalización aquellas actividades que revisten un carácter sagrado, como ciertos tejidos elaborados por las Vírgenes del Sol entre los incas; o tareas que demandaban una gran fuerza física o representaban peligros mayores, como la guerra[17] y la cacería

---

todo pertenece ya a las pobres mujeres»: J. Gumilla, ob. cit., p. 123. En esta misma colección de documentos nos encontramos este texto de fray Diego de Landa: «Son grandes trabajadoras y vividoras porque de ellas cuelgan los mayores y más trabajos de la sustentación de sus casas y educación de sus hijos y paga de sus tributos, y con todo eso, si es menester, llevan algunas veces carga mayor labrando y sembrando sus mantenimientos» (*Relación de las cosas del Yucatán*, 1560-1566, p. 146). Sin embargo, los españoles acrecentaron esta «explotación», con el agravante de que las comunidades perdieron el sentido que dignificaba su trabajo.

16 Un interesante trabajo, aún sin publicar, sobre la producción textil y otras actividades del sector terciario en América Latina, antes y después de la conquista, fue realizado en el Centro Experimental de Estudios Latinoamericanos de la Universidad del Zulia por los investigadores Eloy Altuve y Yamelys Galué. Sus conclusiones nos permiten la afirmación precedente.

17 Aunque no son escasos los testimonios que indican que «van muchas veces con los maridos a pelear las mujeres, que también saben tirar de un arco...». Por supuesto, el cronista no deja de agregar su parecer

de grandes animales. Tal vez lo más marcadamente «femenino» hayan sido las tareas culinarias. Asimismo, no parece haber habido discriminación en cuanto al sexo en los centros de educación, según lo muestran textos que refieren a la enseñanza de cantos y bailes[18]; así como tampoco parecía haberla en los destinatarios de las prédicas morales[19].

El tema de la educación merece un lugar especial. De acuerdo con la información aportada por los cronistas, las mujeres en las sociedades amerindianas podían recibir dos tipos de educación: una, general, que ocurría en el seno de la familia; y otra, especial, que recibía en templos o lugares especiales destinados a tal efecto, donde se aseguraba el conocimiento y trasmisión de la cultura. Aunque el retrato que sobre estos centros educativos hace, por ejemplo, Bernardino de Sahagún, de las jóvenes en la sociedad azteca, no tiene nada que envidiarle al de las virtuosas doncellas de la sociedad cristiana: castas, recatadas, hacendosas y hasta entregadas a las oraciones[20]. Incluso algunas, cuenta este autor, eran prometidas por sus madres casi al nacer para el servicio del templo[21]; lo que vendría a ser el equivalente del ingreso a un convento de monjas. Además de los templos destinados

---

de que «más deben ir para servicio y deleite...»: F. López de Gómara, *Historia de la Conquista de México* (prólogo y cronología de Jorge Gurria Lacroix), Biblioteca Ayacucho (65), Caracas, 1979. En particular, «Los indios del Darién», ob. cit., p. 105.

18 Georges Baudot, *Les Lettres Précolombiennes*, Edouart Privat, ed., Toulouse, 1976, p. 53.

19 Código Mbya-Guaraní, en *Ibid*, pp. 320-323.

20 B. de Sahagún, *Historia general…,* Libro VI, Cap. XVIII y XIX, pp. 365-373.

21 *Ibid.* La trasposición de usos y aspectos rituales del cristianismo es muy frecuente en los relatos hechos por misioneros, guiados sobre todo por su afán de mostrar la presencia del Dios cristiano en esas regiones desde tiempos muy antiguos.

a la educación de las jóvenes —como los *acllahuasi*[22] de los incas—, otros lugares permitían instruir a los jóvenes de ambos sexos en el conocimiento de las historias antiguas o en las artes literarias[23]. En sociedades estructuradas de manera menos compleja la educación de los jóvenes se realizaba mayormente en el seno familiar, pero cubría, igualmente, todos estos aspectos[24]. De la misma manera, está documentado algo que nuestras sociedades aún no terminan de implantar de manera efectiva: la educación sexual de los jóvenes[25].

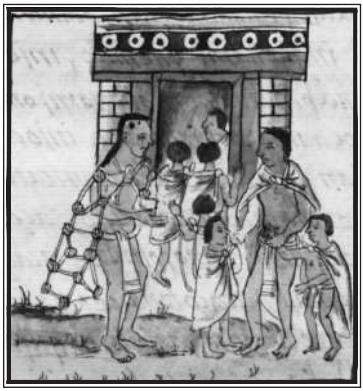
---

22 Sobre esta institución, así como sobre la influencia que ejercieron las *aclla* en la sociedad incaica, véase el interesante trabajo de Pilar Alberti Manzanares, «La influencia económica y política de las *acllacuna* en el Incanato», *Revista de Indias*, nº. 76, 1985, pp. 557-585.

23 «Desde la edad de doce años los jóvenes y las jóvenes recibían las enseñanzas del *cuicacalli*, el cual era objeto de las más altas atenciones (…) la organización del *cuicacalli* era confiada a poetas de renombre, a músicos o a danzarines distinguidos y remunerados por el *Tlatoani*, por el mismo rey, muy preocupado por el prestigio de las "casas de canto"»: G. Baudot, *Les Lettres*..., p. 54 (T. A.).

24 Una idea aproximada de la manera en que se cumple la acción educativa en sociedades de organización simple la podemos obtener a partir de estudios etnográficos como los realizados por Claude Lévi-Strauss, George Frazer y otros. Por lo que toca a las sociedades del pasado, ver el Código Mbya-Guaraní reproducido por G. Baudot en la obra ya citada; así como *El Orinoco Ilustrado,* de J. Gumilla, o los textos de grandes viajeros como Humboldt.

25 «Nota hijo mío lo que te digo. Mira que el mundo ya tiene este estilo de engendrar y multiplicar, y para esta generación y multiplicación ordenó Dios que una mujer usase de un varón, y un varón de una mujer; pero esto conviene que se haga con templanza y con discreción. No te arrojes a la mujer como el perro se arroja a lo que ha de comer; no te hagas a manera de perro en comer y tragar lo que le dan, dándote a las mujeres ante (sic) de tiempo (...) Mira que el maguey, si lo abren de pequeño para quitarle la miel, ni tiene sustancia ni da miel, sino piérdese (...) Y si por ventura, destempladamente y antes de tiempo, te dieres al deleite carnal (...) andarás como cuartanario, descolorido, enflaquecido (...) Y cuando te casares, serás así como el que coge miel del maguey, que no mana porque lo acogeraron antes de tiempo, y el que chupa para sacar miel dél no saca nada, y aborrecerle ha, y desecharle ha. Así te hará tu



Educación de niños y niñas en el Telpuchcali

Sin embargo, al lado de este retrato de una sociedad que se apartaría muy poco del modelo cristiano, Sahagún y otros cronistas colocan jóvenes «disolutas, lozanas, putas, polidas... Andan pompeándose. Atavíanse curiosamente (...) Dánse al vicio de la carne»[26]. Abundantes descripciones que responden más a la imagen de una prostituta dispuesta a exhibirse en los muelles de Cádiz, que en las calzadas de una villa azteca. Es evidente que esta referencia, claramente occidentalizada, al igual que la frecuente atribución de carácter varonil[27] a aquellas mujeres que desempeñaban alguna

mujer, que como estás ya seco y acabado, y no tienes qué darle, dices "no puedo más". Aborrecerte ha y desecharte ha, porque no satisfaces a su deseo y buscará otro porque tú ya estas agotado. Y aunque no tenía tal pensamiento, por la falta que en ti halló, hacerte ha adulterio...»: *Cf.* B. de Sahagún, ob. cit., Libro VI, Cap. XXI, pp. 381-382.

26 *Ibid.*, Libro X, Cap. I, p. 585.

27 «La mujer principal rige muy bien su familia y la sustenta, por lo cual merece que le obedezcan, le teman y le sirvan, y gobierna varonilmente (...) es mansa, humana, constante y varonil...»: *Ibid*, Libro X, Cap. XIII, p. 602. Igualmente, Alonso de Ovalle resalta lo varoniles que son las mujeres chilenas, «que tal vez, cuando importa y hay falta de hombres, toman las armas como si lo fueran...»: *Histórica relación del*

función dirigente o realizaban alguna actividad que exigiera ciertas destrezas, responde más a las representaciones que de la mujer tenían estos autores, que a una situación real.

En cuanto a la presencia de relaciones de dominación del varón sobre la mujer en las sociedades amerindianas, estas podrían admitirse en las llamadas grandes culturas, particularmente incas y mayas, en las cuales un dios guerrero, masculino, demandaba la consagración y, en algunos casos, el sacrificio de jóvenes doncellas. De la misma manera, algunas de estas vírgenes eran otorgadas por el Inca en matrimonio a capitanes o a otros señores, lo cual le permitía asegurar lealtades y pactar o fortalecer alianzas políticas[28]. Sin embargo, cabe destacar que no por ello las mujeres dejaban de participar en la vida política del imperio, particularmente aquellas que se movían en torno al Inca, bien como mujeres principales o como mujeres secundarias. De entre ellas, se dice que la Coya gobernaba el imperio cuando el Inca andaba guerreando y, según Huaman Poma, gobernaba además directamente sobre otros territorios[29].

Lamentablemente, nuestro conocimiento de las estructuras socioeconómicas y políticas de las culturas amerindianas es aún bastante fragmentario y deficiente, lo que impide trazar un perfil claro del papel de las mujeres en estas sociedades.

Reino de Chile (1646), en T. Gómez e I. Olivares, *Culturas y civilizaciones…*, p. 76.

28 Fenómeno, por otra parte, muy extendido en todos los imperios que han primado sobre la tierra.

29 *Cf.* P. Alberti Manzanares, ob. cit., pp. 577-578. También entre los senúes, que habitaban la parte noroccidental de la actual Colombia, encontramos una cacica y su corte reinando sobre Finzenú, y sobre numerosos poblados del valle del Sinú. El hermano de ésta, entretanto, «gobernaba en Zenufana pero él, al igual que sus vasallos, le rendían pleitesía...»: *Cf.* B. Le Roy Gordon, *El Sinú: Geografía humana y ecología*, Carlos Valencia Editores, Bogotá, 1983, p. 55.

Sin embargo, todo hace suponer que si bien no se trataba del mejor estadio posible dentro de los principios organizacionales de cada una de esas culturas, sí podríamos decir que la mujer indígena —en tanto persona— ocupaba una posición bastante mejor que la que le correspondía a las mujeres europeas del siglo XV, en una sociedad que se decía portadora de razón civilizadora. O por lo menos no pesaba sobre ellas el dualismo cristiano, que hace de la mujer el instrumento erótico de Satanás, destinado a perder a los hombres y a sembrarles la vida de desgracias.

Hombres ayudan a mujeres a lavarse el cabello

De las fiestas

DEL AMOR Y SUS RELATOS

Tal vez mi mujeril ser comete locuras,
se apena mi corazón.
¡Qué remedio! ¿Qué haré yo, a quién tendré por varón?
(…)
Deja que me aderece con plumas, mamacita,
deja que me pinte la cara...
¿Cómo me verá mi compañero de placer...?
Canto de mujeres de Chalco[30]

Si difícil es reconstruir la imagen de la mujer indígena a través de sus actuaciones públicas como miembro de una familia o de una comunidad, mucho más lo es intentar una aproximación al mundo de sus deseos y realizaciones en el orden sexual. De hecho, no sólo fue este el aspecto que resultó más distorsionado en los relatos que nos dejaron los escribanos de la moral cristiana, sino que sus vías acostumbradas de expresión fueron de inmediato proscritas por una práctica represiva que, en nombre de valores foráneos, las declaraba pervertidas.

Muy poco se salvó de la condenación. Sobre todo porque perteneciendo esta cuestión a la vida privada, la misma no podía escapar a ser juzgada desde los cánones de la moral cristiana, cuya imposición fue tarea fundamental de los religiosos que llegaron a América[31]. Así, tenidas como

30 Ángel Garibay, *Poesía náhuatl*, III. *Cantares mexicanos*, Segunda parte, UNAM, México, 1968, pp. 58-59.

31 «Los testimonios que nos han llegado sobre la producción erótica de los antiguos mexicanos son muy raros, pero esto no quiere decir que el género haya sido poco apreciado. Debemos más bien considerar las circunstancias que presidieron la "recuperación" de la literatura náhuatl (...) esta obra de rescate literario fue esencialmente hecha por los religiosos españoles. Podemos por tanto pensar, sin dificultad (teniendo en cuenta la época y el objetivo de los misioneros), que a estos les

prácticas perversas, las costumbres sexuales de los indígenas no van a aparecer en los textos de los cronistas sino cuando es menester presentarlas —hiperbolizadas o transformadas por sus propios fantasmas sexuales— como señal de barbarie[32] y demonización; o bien para legitimar formas extremas de aniquilación física[33]: cuanto más se parecieran estos seres recién «descubiertos» a los animales, tanto más fácil de justificar su sometimiento o aniquilación.

No obstante, ciertas referencias menos manipuladas se colaron entre la profusión de descripciones hechas sobre las culturas indígenas; y algunos textos poéticos que versan sobre el amor pudieron también escapar a la condenación general[34].

---

repugnara guardar textos que no podían ser escuchados sin disgusto»: G. Baudot, *Les lettres*..., p. 98. (T. A.).

32 «Era Pacra [un cacique del Darién] hombre feo y sucio, si en aquellas partes se había visto; grandísimo puto, y que tenía muchas mujeres (...) con las cuales usaba también contra natura... (…) Casan los señores con cuantas quieren; los otros con una o dos (...) dejan, truecan y aun venden sus mujeres, especial si no paren (...) Son ellos celosos y ellas buenas de su cuerpo, según dicen algunos. Tienen mancebías públicas de mujeres, y aun de hombres en muchos casos, que visten y sirven como hembras sin les ser afrenta...»: F. López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, pp. 97, 104.

33 Un hecho frecuente durante la conquista fue el aperreamiento de indios, previa acusación de sodomía: «Aperreó Balboa 50 putos que halló allí y luego quemólos, informado primero de su abominable y sucio pecado»: *Ibid*, p. 93.

34 Algunos historiadores toman la ausencia de textos sobre el amor, como ausencia del amor mismo. Así, por ejemplo, en «El Amor en la América prehispánica» [*Revista de Indias*, nº. 115-118, 1969, pp. 151-171], Jaime Delgado, a pesar de que reconoce la adulteración o el silencio expreso de la información sobre las manifestaciones amorosas de los y las indígenas, no puede escapar a la tentación de justificar lo contrario; es decir, que si hay silencio era porque no había nada que contar (p. 152). Delgado parece ignorar que el Amor, como la Razón, es propiedad de todos los seres humanos por igual.

El aperreamiento de indios ordenado por Vasco Núñez de Balboa

Siguiendo las pautas del dualismo cristiano, los cronistas van a discriminar las observaciones sobre la vida amorosa de los hombres y las mujeres indígenas, construyendo dos imágenes opuestas[35]: por un lado, la de aquellos que viven moralmente como si fueran cristianos y, por el otro, la de los pervertidos. Las mujeres que se ubican en el primer caso son recatadas, obedecen al marido, viven dedicadas a su hogar y son muy devotas[36]. Todo lo contrario ocurre con los

35 El libro décimo de la *Historia general de las cosas de Nueva España,* de Bernardino de Sahagún, es un claro ejemplo de la aplicación de este dualismo.

36 «Enseñan lo que saben a sus hijas y críanlas bien a su modo (...). Tienen por gran fealdad mirar a los hombres y reírseles...». Asimismo, «Eran [las indias] muy devotas y santeras, y así tenían muchas devociones con sus ídolos, quemándoles de sus inciensos, ofreciéndoles dones de ropas de algodón...»: fray Diego de Landa, «Relación de las cosas del Yucatán», en T. Gómez e I. Olivares*, Culturas y civilizaciones…*, pp. 145-146.

segundos. Tanto hombres como mujeres «parecen vivir sin respetar norma alguna, apareándose de cualquier manera y con quien les venga en gana»[37]; «pueden cambiar —los hombres— a su mujer por una bacinita de azófar o una hacha de hierro»[38]; «son putas, ellas, y polígamos o sodomitas, ellos; se emborrachan y son haraganes. En otras palabras, llevan una vida disoluta y ruin»[39].

Dejando de lado las distorsiones, podría decirse que, en general, la monogamia (y evidentemente la moniandria) y la fidelidad entre parejas, era la norma en las sociedades originarias[40]; aun cuando en las capas altas de algunas sociedades, como ocurre en las llamadas grandes culturas, la poligamia estuviese instituida. Lo contrario de lo establecido como norma general, es decir, el adulterio, era, según los cronistas, censurado socialmente y en algunos casos acarreaba sanciones graves, que podían llegar hasta la muerte y la mutilación de algunas partes del cuerpo[41]. Ahora bien, ninguna de estas situaciones puede ser, sin embargo, juzgada en abstracto; pues es necesario tener en cuenta que son las condiciones concretas de existencia de cada grupo (densidad poblacional, diferencia en el número de población femenina en relación con la masculina, estructuración social, etc.) las que fijan el establecimiento de determinadas normas. Entre los

37 El Inca Garcilaso atribuye estas mismas características a los «bárbaros» que habitaban la región antes de la organización del imperio inca, lo cual no es más que una muestra de cómo funciona el discurso de la dominación: legitimarse por la negación del Otro. *Cf. Comentarios reales de los Incas* (Primera Parte), Libro I, BAE, Madrid, 1963, p. 24.

38 Fray Diego de Ocaña al hablar de los chiriguanos, en «Un viaje fascinante (1599-1606)», en T. Gómez e I. Olivares, ob. cit., p. 74.

39 *Cf.* Thomas Gómez, *L'invention de l'Amérique. Rêves et Realités de la Conquête*. Aubier, París, 1992, p. 288 ss.

40 *Cf.* J. Delgado, ob. cit., p. 158. Igualmente, B. de Sahagún, ob. cit., Libro VI, Cap. XIX, p. 372.

41 José Tudela de la Orden, «La pena del adulterio en los pueblos precortesianos», *Revista de Indias*, nº. 123-124, 1971, pp. 377-388.

guaraníes, por ejemplo, el adulterio cometido por la mujer no implicaba necesariamente repudio, pues todo dependía de que fuese o no la primera vez; y en caso de darse el repudio, este debía hacerse prudentemente y sin maltratos[42].

Por su parte, Diego de Landa, en su *Relación de las cosas del Yucatán* nos refiere un caso de fidelidad amorosa digno de la pluma de un Shakespeare. Según cuenta Landa, una doncella prefirió ser mandada a aperrear por el capitán López de Ávila antes que romper la promesa jurada de no conocer otro hombre que su amado[43]. Y no era este un caso excepcional. Ya desde los primeros relatos escritos se da noticia de suicidios femeninos o de huidas masivas, ante el anuncio de la llegada de un varón desconocido que poseía sin demandar consentimiento y sin escatimar violencia. Por otro lado, los innumerables casos de violación reportados o calificados como tales indican, en sí mismos, la presencia entre las mujeres indígenas de una concepción erótica que trasciende el mero contacto físico, que tiene sus propias normas de realización y que, por lo tanto, refiere a una alteridad bien definida.

De hecho, aun cuando en algunas sociedades amerindianas es bastante clara la preeminencia masculina en los estamentos de poder político y religioso —lo cual podría explicarse como consecuencia lógica de los hechos de guerra—, en el aspecto que nos concierne la mujer no parece haber estado en posición de inferioridad respecto al hombre. Incluso bajo el supuesto negado de la existencia de relaciones sexuales públicas, indiscriminadas y «contra natura», como algunos cronistas refieren, no parece que estas hayan sido privilegio del varón. En todo caso, de ser ciertas, se trataría de una orgía colectiva totalmente anómica y, como tal, no nos interesa.

---

42 «Le Code Mbya-Guaraní», en G. Baudot, *Les Lettres*…, p. 320.

43 F. Diego de Landa, ob. cit., p. 98.

Por lo que toca a las relaciones sexuales que se daban dentro del marco de las normas o costumbres particulares establecidas, que son las que seguramente ocurrían en las sociedades amerindianas —como en cualquier otro grupo humano que haya habitado o habite este planeta—, las fuentes consultadas, sean transcripciones de relatos orales de origen anterior a la conquista o sean de relatos posteriores, coinciden todas, tácitamente, en mostrar la existencia de una valoración de la mujer similar a la del hombre. Tanto la una como el otro son reconocidos como sujetos de pasiones, portadores activos de deseos cuya satisfacción es considerada natural, y con derecho a dejar su pareja si la relación no resultaba grata y a tomar otra en su lugar: «Viudos y viudas se concertaban sin fiesta ni solemnidad»; aunque el cronista[44] interprete, interpolando su visión machista, que tal cosa lo que significaba era «que (las mujeres) se dejaban con tanta facilidad como se tomaban»[45].

La separación de una pareja, por otra parte, no implicaba tampoco ningún impedimento para que la mujer, aun quedando con hijos, volviese a tomar marido. Cuestión esta que asombraba a los españoles y para la cual no podían ofrecer más explicación que el suponer a la mujer (de nuevo desde su óptica) como objeto. Por el contrario, «el oficio de la generación», que está entre las cosas «que dan contento a la vida»[46], no era un placer que en esas sociedades le estuviera negado a la mujer; como tampoco era ella considerada, por disfrutarlo, un ser pervertido: «...para esta generación y multiplicación ordenó Dios que una mujer usase de un varón, y un varón de una mujer»[47].

---

44 *Ibid.,* p. 83.

45 *Ibid.*, p. 82.

46 B. de Sahagún, ob. cit., Libro VI, Cap. XVIII, p. 366.

47 *Ibid*, p. 381. Igualmente, «...tú no te heciste a ti, ni te formaste: yo y tu madre tuvimos ese cuidado y te hecimos...», p. 368.

Tampoco la edad parecía ser una limitante para el goce sexual. En el Libro VI, Cap. XXI, Sahagún recoge una anécdota según la cual dos viejitas de cabellos más blancos que la nieve fueron enviadas a prisión por haber sido adúlteras e infieles a sus maridos con dos jóvenes guardianes del templo[48]. Lo que sigue como alegato de ambas ancianas, refiere a la ventaja fisiológica de las mujeres de poder tener sexo a cualquier edad y de su derecho a aprovecharse de dicha ventaja.

Esta realidad sexual femenina encuentra una hermosa vía de expresión en los *cuecuechcuicatl*, poesía erótica náhuatl que deja sentir la fuerza de la pasión femenina, la esencia de sus íntimos deseos, y los meandros de su capacidad amatoria. El texto habla por sí mismo:

Ay, mi chiquito y bonito rey Axayacatito,
Si de veras eres varón, aquí tienes dónde ocuparte.
¿Ya no tienes tu potencia?
Toma mi pobre ceniza, anda y luego trabájame.
Ven a tomarla, ven a tomarla: mi alegría:
(…)
Entre alegres gozos estaremos riendo,
entraremos en alegría, y yo aprenderé.
Tampoco, tampoco... no te lances por favor,
oh mi chiquito, rey Axayacatito...
Ya mueves, ya das la vuelta a tus manitas,
ya bien, ya bien quieres agarrar mis tetas:
¡ya casi corazoncito mío!

Tal vez vas a dejar perdida
mi belleza, mi integridad:
con flores de ave preciosa
mi vientre yo te entrego... allí está,
a tu perforador lo ofrendo a ti en don[49].

48 *Ibid*, pp. 382-383.
49 A. M. Garibay, ob. cit., p. 56.

Si la mujer se igualaba al hombre en expresión amatoria, también eran igualados ambos cuando la vía escogida para ejercer su erotismo transgredía alguna norma. Así, las penas o sanciones extremas por la comisión de adulterio, aun cuando variaran de una cultura a otra, no parecían discriminar entre los sexos en el interior de la misma. Desde los castigos más crueles, como «el aplastamiento de la cabeza del reo entre dos grandes piedras»[50]; hasta la mera censura social, la pena, cuando era aplicada, concernía tanto a la mujer como al hombre, y tanto al infiel como al amante. Su contraparte, la fidelidad, cuando formaba parte de los valores instituidos, también se esperaba por igual de ambos[51].

A partir de las consideraciones anteriores, se puede ya vislumbrar una erótica que se constituye y tiene como fundamento la genitalidad antes que la falicidad. Una erótica en la cual el cuerpo es instrumento del amor y no su negación, y

La Diosa de las Cosas Carnales[52], fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Libro I, Capítulo 12

50 B. de Sahagún, ob. cit., Libro VI, Cap. XIX, p. 372.

51 J. Delgado, ob. cit., p. 158.

52 Se trata de Tlaçulteutl, una de las diosas del amor, a quien los misioneros españoles llamarán Diosa de las Cosas Carnales, de la Carnalidad o de los Vicios y Suciedades, reflejando con ello sus prejuicios sobre el sexo.

en donde la sensibilidad no resulta castrada por el mecánico e inevitable deber de la reproducción. Una erótica, en fin, que es pulsión cosmogónica, que engendró al mundo y a los hombres sin culpas y sin dolor, y en la cual lo femenino y lo masculino participan del mismo estatuto ontológico.

Condición de la mujer indígena bajo la conquista y la colonización española

LA MIRADA DE COLÓN Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA ANTÍPODA FEMENINA

Salvo a las prostitutas, no es probable que Colón y los hombres que lo acompañaban hubiesen visto desnuda a una mujer, incluida la suya propia. En efecto, la rígida moral cristiana, que pretendía reducir el problema del bien y el mal mediante la condenación del sexo como tal y, consecuentemente, mediante la negación de la corporeidad, había circunscrito la desnudez y, con ella, el cara-a-cara erótico[1], al único espacio en el que le era permitido escapar momentáneamente a esta condenación: el lenocinio. Así, desnudez y prostitución se hicieron indisociables, en tanto que pudor y castidad definían a las mujeres virtuosas. Un discurso paralelo no existía para el hombre, pues se daba por supuesto que el mal residía desde siempre en las mujeres[2].

---

1 Término que hemos tomado de Enrique Dussel, en su obra *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, Editorial Nueva América, Bogotá, 1983.

2 Fray Martín de Córdoba (*Jardín de nobles doncellas*, 1460) aconsejaba a las mujeres que aunque femeninas por naturaleza, debían esforzarse en ser varoniles en virtud. Del mismo modo, Luis Vives, en su *Instrucción de la mujer cristiana* (1524), establece como verdad innegable que todo lo bueno y lo malo de este mundo es causado, sin ninguna

La exteriorización práctica de esta moral imponía a las mujeres —además del ocultamiento de sus atributos físicos— la observación de estrictas normas de comportamiento social; particularmente en aquello que tocaba a sus relaciones con el sexo opuesto, cualquiera que fuese el grado de afinidad existente. La regla de oro era la de no dar pie a que se pensase que no se era una mujer virtuosa. Comportamiento que, por otra parte, era el exigido y esperado por el hombre; sobre todo cuando se trataba de las mujeres que estaban bajo su «protección»[3].

Separada de su corporeidad y recluida tras los muros del hogar o del convento, la mujer cristiana de finales del siglo XV no esperaba otra recompensa que el hecho de que sus virtudes, definidas desde un mundo religioso y masculino, le fueran reconocidas por éste. Eran las normas fijadas por este mundo masculino, las que determinaban la única forma posible y segura de ser mujer. Actuar en contrario sólo ofrecía deshonor y desgracias sin fin. Paradójicamente, y a pesar de todos los esfuerzos que la mujer pudiera hacer para mantener una conducta intachable, lo más cierto que se podía esperar de ella era, precisamente, lo contrario. Originaria fuente del mal, a la mujer se le atribuía una naturaleza lasciva que sólo la protección, vigilancia y hasta el castigo ejercido por el hombre podían mantener bajo límites controlables y permitidos[4]. Sin la imposición de restricciones, ella solo reproduciría las

---

duda, por la mujer. *Cf.* A. Lavrin, «In search of the colonial woman in México: the seventeenth and eighteenth centuries», *in Latin American women. Historical perspectives* (Edited by Asunción Lavrin), Greenwood Press, Westport, Conn., 1978, pp. 25-26.

3 Al convertir a la mujer en fuente exclusiva del mal, la moral cristiana se hace dual y va a permitir en el hombre todo cuanto condena en la mujer. Este hecho, comentado abundantemente por diversos autores, lo recoge Sor Juana Inés de la Cruz en uno de sus más populares versos: «Hombres necios que acusáis a la mujer sin razón...».

4 *Cf.* Susan Migden Socolow, «Women and Crime: Buenos Aires, 1757-97», *in Readings in Latin American History,* vol. 1: *The formative centuries,* Duke University Press, Durham, 1985, p. 290.

condiciones de la caída originaria y arrastraría de nuevo al hombre hacia otras formas de perdición.

Bajo estos parámetros se establece entonces, en el mundo cristiano, una erótica sustentada sobre el par pulsión natural-culpa, que se manifiesta a través de relaciones sadomasoquistas, alienantes de la sexualidad tanto femenina como masculina[5]. El juego erótico se establece entre la seducción de la virgen como prueba de masculinidad, y el castigo y condena social de la seducida, como prueba y salvaguarda de la feminidad. La tensión sólo se rompe en ese espacio límbico del lenocinio que la propia Iglesia exonera de pecado[6], y el único en el cual es posible dejar libre el impulso sexual. Como en ese espacio no imperan las restricciones, la mujer que lo habita, la prostituta, es, por definición, lasciva, degenerada y lujuriosa; es decir, es el otro yo de la mujer virtuosa. Al mismo tiempo, el hombre que frecuenta este espacio —situado fuera de los límites de la norma cristiana— no está obligado a observar en él ningún comportamiento específico respecto a este ser femenino que cumple el doble papel de ser la proyección satisfaciente de sus impulsos y la definición, por oposición, de la «verdadera» mujer. Son estas dos feminidades, complementarias y antagónicas a la vez, las que conforman la concepción de la mujer que impera en esa sociedad cristiana y feudal que se arriesga a surcar el Mar Tenebroso en búsqueda de una vía más corta al mercado de las especies.

---

5 *Cf*. Jacques Le Goff, «Le réfus du plaisir», en *L'imaginaire médiéval. Essais,* Gallimard, París, 1991, pp.136-148. Igualmente, Enrique Dussel, ob. cit., p. 100.

6 Durante los siglos XV y XVI la Iglesia no consideraba pecado el tener relaciones con una prostituta, siempre y cuando a ésta se le pagaran sus «servicios». Es decir, lo consideraba una transacción. *Cf*. Agustín Redondo, «Realités et fictions du statut féminin au Siècle d'Or» (Seminario del DEA dictado en la Universidad Paris III, en diciembre de 1992).

Cuando América se atraviesa en el camino y Colón avista las primeras desnudeces, su actitud es, en primera instancia, contemplativa. Por insospechadas, Colón se deja arrastrar por la emoción estética que esas desnudeces le producen. La referencia a la hermosura de los cuerpos, tanto de hombres como de mujeres, es una constante en su Diario desde la primera visión ocurrida el 12 de octubre de 1492 hasta casi el último viaje[7]. En principio, el Almirante no asocia a esta desnudez ninguna condena moral y cree, por el contrario, haber encontrado el Paraíso Terrenal: el otro espacio permitido para la desnudez. A pesar de ello, desde ese mismo primer momento el hecho contemplativo comienza a ser interpretado desde un *ego conquistador* que agrega, a la belleza estética de las líneas, la cualidad ideologizante de ser «no negros»[8]; y que toma la ingenuidad inicial como la propicia ocasión para convertir a los nuevos seres en «buenos servidores» y buenos cristianos[9].

Desde este primer relato de viaje se hace evidente que, a pesar de la belleza de los cuerpos, no se está en presencia

7 Cristóbal Colón, *Textos y documentos completos* (Edición de Consuelo Varela), Alianza Editorial, Madrid, 1982.

8 Según André Saint-Lu, la referencia a la «blancura» de los indios se debía a que Colón quería dejar bien claro que no se trataba de negros, puesto que había prometido llegar a la India. «Se percibe también, al menos por lo que respecta a las mujeres, un prejuicio muy europeo en favor de la blancura de la tez»: A. Saint-Lu, «La perception de la nouveauté chez Cristophe Colomb», en *Etudes sur l'impact cultural du Nouveau Monde*, L'Harmattan, París, 1981, p.16. (T. A.).

9 Desde el mismo instante de la primera mirada Colón observa, como quien contempla el largo del cabello o una marca corporal, que «no parecen tener ninguna secta». Así, como ésta, sorprenden las continuas observaciones de índole cultural que Colón se permite hacer alegremente con tan sólo haber echado un vistazo general y, muchas veces, hasta sin haber bajado a tierra. Pero más sorprendente aún es la actitud de sus comentadores posteriores y de los propios historiadores contemporáneos, que toman casi acríticamente estas afirmaciones. Un estudio del diario de Colón desde el punto de vista del acto comunicativo, incluida la gestualidad, es tarea que está aún por hacerse.

de iguales en humanidad. El modelo de hombre civilizado y cristiano con el cual se midió a bárbaros y gentiles —apuntalado por la expulsión de los judíos y el triunfo militar sobre los musulmanes— negaba de antemano cualquier posibilidad de ser hombre distinta a la determinada por el Ser de esa totalidad triunfante que era la naciente España. De esta manera, estos seres no previstos por la conciencia europea quedaron no sólo totalizados bajo la denominación de 'indio', sino que además resultaron individualmente indiferenciados entre sí. Es así como el 12 de noviembre, a tan sólo un mes de su llegada, Colón decide tomar prisioneros a cinco «mancebos» que habían subido a la nave, y para que mejor se comportaran y no trataran de huir, envió a algunos miembros de su tripulación «a una casa que es de la parte del río del Poniente, y se trujeron siete cabeças de mugeres, entre chicas e grandes, y tres niños»[10].

Podemos ver reflejada en este texto la negación de toda individualidad en el 'indio', así como la de su derecho a decidir el tipo y grado de relaciones a mantener con sus semejantes; potestad esta que caracteriza privilegiadamente a los seres humanos: «…siete cabeças de mugeres», cual cabezas de ganado, son las enviadas a recoger por Colón para mantener apaciguados y contentos a los cinco machos prisioneros[11]; sin que para ello mediara demanda de consentimiento o constatación de nexos familiares. En este, como en otros casos, Colón se esfuerza por dejar clara una supuesta complacencia o consentimiento de parte de estos indígenas que él ha decidido retener; o, al menos, su no oposición. Sin embargo, a lo largo del texto se cuelan referencias sobre la huida de algunos indios, o sobre la incorporación de otros que lo

10 C. Colón, ob. cit., p. 56.

11 Consuelo Varela reporta la siguiente nota escrita al margen en el Diario: «¡Mira qué maravilla!». *Ibid.*

hacían obligados por la circunstancia de que su mujer e hijos ya habían sido apresados.

A partir de esta primera y radical negación de la persona humana —en tanto sujeto volitivo y de raciocinio autónomo— comienza a imponerse una relación de dominación tal que desembocará, como es sabido, no sólo en la aniquilación física de millones de individuos sino, además, en la casi total desaparición de las ricas variantes culturales presentes en América. El *ego conquistador* ni siquiera admitió la posibilidad del disentimiento; así como el Ser no admite la posibilidad de una realidad situada más allá del propio horizonte. El *dictum* va a ejemplarizarse en la suposición, apriorísticamente irrebatible, de la disposición entusiasta de los indígenas para aprender la nueva lengua, para trabajar para los nuevos amos, para abrazar la nueva fe y, en el caso de las mujeres, para arrojarse en los brazos del macho vencedor. Y todo ello percibido por Colón desde el mismo 12 de octubre de 1492[12].

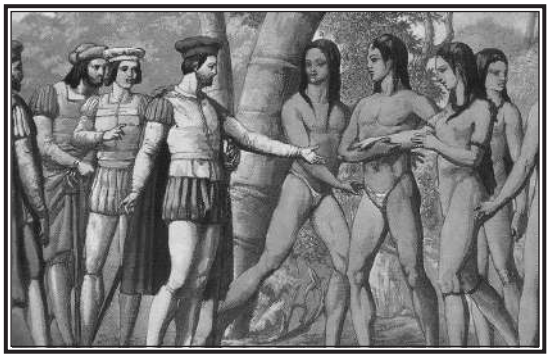
Por lo que toca a las mujeres, Colón se guarda muy bien de entrar en detalles sobre las posibles, y sin duda ciertas, acciones sexuales ejercidas sobre ellas por su tripulación[13]. Sin embargo, es dable observar a lo largo del Diario que mientras, por un lado, el Almirante comienza a calificar a los varones indios —amén de hermosos cuanto más blancos— de cobardes, haraganes, ladrones[14], hechiceros, salvajes y crueles; sigue, por el contrario, ratificando su apreciación de «mugeres

12 *Ibid*, pp. 30-31.

13 *Cf.* Thomas Gómez, *L'invention de l'Amérique. Rêve et réalites de la Conquête*, Aubier, París, 1992., pp. 223 ss.

14 En la relación del primer viaje, Colón hace la observación de que los indígenas eran incapaces de entrar en una casa si el que la habitaba se encontraba ausente y de cómo compartían todo, principalmente la comida. Sin embargo, en instrucción dada a Mosen Pedro Marguerite, el 9 de abril de 1494, le ordena cortar nariz y orejas a los indios ladrones, «porque son miembros que no podrán esconder»: C. Colón, *Textos y documentos*…, p. 216.

atán fermosas, que es maravilla»[15], o de los «lindos cuerpos de mugeres»[16] que allí se encontraban, y de cómo eran ellas las primeras que venían a recibirles con presentes. Prácticamente todas las referencias que allí aparecen sobre la mujer indígena están relacionadas con su desnudez y con la hermosura de su cuerpo[17]. Cuerpos desnudos que no sólo se ofrecen libremente a la vista, sino que se acercan oferentes y sin dar ninguna señal del recato y del pudor que se espera muestre una mujer virtuosa.



La mirada de Colón y la construcción de la antípoda femenina:
Christopher Columbus receiving a native American girl as a gift

Si a ello agregamos la larga jornada de viaje de una tripulación masculina con los antecedentes que se le atribuyen,

15 Cristóbal Colón, fragmentos de cartas a los reyes, escritas desde La Española entre septiembre de 1498 y octubre de 1500, en ob. cit., p. 225.

16 *Ibid*, p. 90.

17 Las otras referencias dadas por el Almirante tienen que ver con el mito de las amazonas, tema tratado *in extenso* por Pierre Ragon en su libro *Les Amours Indiennes ou l'Imaginaire du Conquistador* (Armand Colin, París, 1992). No obstante, queremos llamar la atención no sólo sobre el énfasis puesto en la situación de vecindad de éstas con los caribes (caníbales) —señalada también por Ragon en ob. cit., p. 101)—, que Colón valora muy negativamente, sino también sobre el hecho, igualmente condenado por él, de que sea precisamente con ellos con quienes las amazonas quieran juntarse para reproducirse.

no podría suponerse otra cosa que la que obligó en adelante a que los hombres indígenas «(hicieran) esconder sus mujeres de los cristianos»[18]. Por celos, dice Colón, con lo cual ya exime de culpa a estos cristianos. Como los sigue eximiendo, por ejemplo, cuando explica en su Diario que fue él quien en alguna ocasión los envió a un poblado a aprehender algunos indios, y que ante la huida masiva de éstos, sus hombres sólo lograron tomar a una mujer; curiosamente no a la más vieja y por lo tanto más lenta para correr, sino a una «muy moça y hermoça»; la cual, por otra parte, cuando la envió de vuelta a tierra con algunos marineros, decían éstos que no se quería ir[19].

En un estado de anomia sexual como el que se presentó en esa ocasión, sería sumamente ingenuo suponer que estos hombres, venidos de una sociedad cargada de tabúes, reprimidos sexualmente en sus relaciones con las mujeres «decentes», y ante la abundante exposición de «lindos cuerpos» desnudos, no se entregaran a una desenfrenada posesión —violenta o no— de una parte de lo que desde antes de partir ya daban como eventualmente suyo[20]. El mismo Colón lo reconoce implícitamente al aseverar, dos meses después de su llegada, que los españoles son «codiciosos y desmedidos», en contraste con la franqueza de los indios. Posesión que queda igualmente demostrada por el hecho de que pocos años después no hubiera español «ni bueno ni malo que no tenga dos y tres indios que lo sirvan (...) y mugeres atán fermosas, que es maravilla»[21]. Situación esta, según afirma

18 C. Colón, ob. cit., p. 90

19 *Ibid*, p. 79.

20 No debe olvidarse que Colón zarpa con un título que lo autoriza a tomar posesión de cuanto encuentre y que aunque lo haga en nombre de los reyes, también él tiene participación en los beneficios.

21 *Ibid*, pp. 93, 225.

Colón, tan inevitable en las circunstancias dadas, como la de comer carne en sábado[22].

Podríamos entonces decir que lo que de hecho se conformó debió ser, a no dudar, una especie de materialización sexual del País de Jauja. Difícilmente podía la mujer indígena escapar a estas circunstancias, como no pudo ninguna de las culturas asentadas en las tierras bautizadas como América, evitar ser subsumida por la totalidad invasora. Al no reconocerse en los portadores de esas culturas ni siquiera el estatuto mínimo de persona humana, menos podía esperarse que su especificidad femenina tuviese otro lugar que el asignado como satisfactora de apremios sexuales. La incomprensión de la alteridad cultural implicó la negación de la alteridad individual.

De esta manera, la incapacidad para situarse en espacios culturales diferentes al propio, la incomprensión de formas diferentes de relacionamiento interpersonal, la imposibilidad de entender mundos no-bíblicos y la ausencia de censura social, se constituyeron en elementos potenciadores de la violencia con la cual el varón conquistador tomó posesión de las hembras a su alcance. La conciencia moral reflejada por Colón no pareció ir más allá de cierta preocupación por cubrir

22 *Ibid*. La prueba más fehaciente de este desbordamiento sexual lo constituye la muerte de todos aquellos a quienes Colón dejó establecidos en La Española, mientras él retornaba a Castilla y preparaba su segundo viaje. Según el testimonio del doctor Chanca, médico de la expedición, tal hecho fue resultado de los celos que los cristianos despertaron en los indígenas por haberse apoderado cada uno de tres y hasta de cuatro mujeres. Igualmente refiere el padre Las Casas que estos hombres les quitaban las mujeres a los maridos y las hijas a los padres, y que este hecho irritó a los naturales, quienes les dieron muerte. *Cf*. «Lettre du Dr. Chanca sur le deuxième voyage, février 1494», en Cristophe Colomb, *La Découverte de l'Amérique. Relations de Voyage: 1493-1504*, François Maspero, París, 1979, pp. 68-69, 72.

la desnudez de las mujeres indígenas (no así de los hombres), y este reflejo bien podría responder a la obligación formal que le imponía su rol de conductor supremo de aquella aventura. Sin embargo, estas reticencias morales no le impidieron colectar, entre los objetos que llevaría como prueba de su hazaña ante Sus Majestades Católicas, algunas indias.

En todo caso, si algún vestigio de culpabilidad hubiese podido atormentar el alma de estos cristianos, el mismo podía ser resuelto desde las propias coordenadas morales, desplazando la reedición paradisíaca de la desnudez corporal femenina hacia ese otro espacio que le era propio: el lenocinio. Espacio que por frecuentado alguna vez, resultaba más familiar; y que por encontrarse fuera de los límites de la moral, estaba a salvo de cualquier restricción y alejado de cualquier posibilidad de ofender a Dios.

Es así como el 7 de agosto de 1503, Colón ya no es capaz de percibir hermosos cuerpos, ni mujeres que se acercan para dar gracias al Cielo por haber enviado a tan valientes cristianos allí, sino que lo que está ante sus ojos son «dos muchachas muy ataviadas. La más vieja no sería de once años y la otra de siete, ambas con tanta desemboltura (*sic*), que no serían más unas putas»[23].

LA PÉRDIDA DE LA ALTERIDAD ERÓTICA

Convertidas, así, las mujeres indias en prostitutas, su posesión quedaba legitimada. Pronto comenzarían a atribuírsele los comportamientos que en Castilla definían a esa antípoda de la mujer virtuosa. De «naturaleza lasciva», aparecen estas indias ofreciéndose espontáneamente al conquistador; dejando atrás no sólo familia y comunidad, sino también a

23 C. Colón, *Textos y documentos*…, ob. cit., p. 300.

sus parejas habituales[24]. De esta manera comienza a emerger de los textos que siguieron al Diario de Colón la imagen de una mujer ardiente, no satisfecha hasta el momento por los varones de su propia etnia y que encuentra en el conquistador, el falo realmente adecuado a la intensidad de su frenético ardor. Ante esa apertura incitadora que se ofrece con tanta abundancia, el conquistador, de hombría incuestionable y guerrero vencedor, queda legítimamente relevado de cualquier cuestionamiento moral. Blandida triunfalmente su espada, no encuentra razón para no blandir también su falo. Dando rienda suelta a deseos largamente reprimidos, el conquistador cae como ave de presa sobre la totalidad erótica amerindiana[25], desquiciándola.

Por lo que toca al varón indio, éste no sólo es aniquilado físicamente o sometido a condiciones de extrema servidumbre[26], sino que también desaparece como pareja de su mujer al comenzar esta a ser definida como tal, sólo por relación al varón conquistador: unas veces como «servicio personal» y, otras, como concubina. En ambos casos, generando mestizos que tardarán varios siglos en encontrar un lugar en el orden colonial.

Dicho de otro modo, la derrota del varón indio fue una derrota absoluta. Vencido por una superior tecnología guerrera, hubo de sufrir, además, la derrota cultural que lo definió como dado a la flojera y a la borrachera; y de entendimiento

---

24 Fernández de Oviedo fue el principal propagador de esta tesis, de la cual ni siquiera Las Casas escapó. *Cf*. Pierre Ragon*, Les amours indiennes…*, pp. 131 ss.

25 *Cf*. E. Dussel, *Liberación de la mujer…*, p. 40.

26 Las condiciones inhumanas de trabajo a las que fueron sometidos los varones indígenas han sido suficientemente documentadas; sin embargo, si hemos de citar alguna fuente en particular, referimos a Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (5 vols., ed. Juan Pérez de Tudela), BAE, Madrid, 1958.

tan pobre que le era más provechoso ser «hombre esclavo que salvaje libre»[27]. A ella se agregó la derrota religiosa, que sepultó a sus dioses bajo el peso de un Cristo intolerante; y la derrota conceptual, que lo obligó a aprender de nuevo el mundo a través de fonemas extraños y de categorías ajenas. Pero, sobre todo, fue derrotado en lo más íntimo de su ser primario: fue derrotado sexualmente.

Esta derrota sexual siguió dos vertientes divergentes, pero igualmente negadoras de su alteridad erótica. Por un lado fue acusado de sodomía[28], en grados difícilmente imaginables. Esta acusación, de larga data en la tradición guerrera occidental, constituyó no sólo uno de los argumentos más poderosos para justificar la matanza colectiva del varón

27 «Ante los esfuerzos de Las Casas por suprimir el trabajo forzado, los colonos se mostraban menos indignados que incrédulos: "Entonces, exclamaban, ¿uno no puede servirse más de estas bestias de carga?" (...). En el curso de una verdadera investigación sicosociológica concebida según los cánones más modernos, se le presentó a los colonos un cuestionario destinado a saber si, según ellos, los indios eran o no «capaces de vivir por ellos mismos, como los campesinos de Castilla». Todas las respuestas fueron negativas: «Cuando mucho, tal vez, sus nietos; aunque los indígenas son tan profundamente viciosos que hasta se puede dudar de ello; para probarlo: huyen de los españoles, rehúsan trabajar sin remuneración, pero llevan su perversidad a tal extremo que regalan sus bienes; no aceptan rechazar a aquellos de sus compañeros a quienes los españoles les han cortado las orejas». Y como conclusión unánime: «Es mejor para los indios convertirse en hombres esclavos que permanecer como salvajes libres...»»: Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, París, 1961, pp. 67-68 (T. A.).

28 En general, la teología medieval definía como sodomía todo tipo de coito practicado en forma diferente a la posición tradicional; en particular, refiere al coito anal, independientemente del sexo de los participantes. En América, el término fue utilizado en el sentido de homosexualidad masculina. Para una referencia explícita sobre la acusación y consecuencias de la sodomía en América, remitimos a la obra de Pierre Ragon ya citada (pp. 19 y ss.).

indio[29], sino que además, en lo ideológico, agregaba otra circunstancia atenuante del avasallamiento sexual sobre las mujeres. La extensión con la que se decía que estaba arraigada la sodomía entre la población masculina, unida a la descripción de prácticas aberrantes que hasta incluía niños de corta edad[30], convertía a este sector de la población originaria en un conjunto de individuos que si algún interés conservaban por las mujeres, poco tiempo y ocasión tendrían para manifestárselo. Como corolario de ello, la insatisfacción sexual innata de las mujeres indias se acrecentaba.

En oposición a la imagen del sodomita aparece la del indio flemático, inhábil sexualmente o tan desinteresado en el sexo que había hasta que tocar la campana de la iglesia para recordarle que era hora de cumplir con sus deberes conyugales. Inservible como macho, el varón indio pasa a la historia del mundo colonial como mano de obra gratuita y siempre disponible para servir en la construcción de villas, templos, acequias o caminos, proveer de alimentos y ropajes al macho triunfador, suplir a las bestias de carga para que el comercio con la metrópoli no se interrumpiera y, en el mejor de los casos, para estar más cerca de Dios como aprendiz de monje en algún convento.

---

29 *Cf*. La tristemente célebre acción de Núñez de Balboa en el Darién, al hacer aperrear docenas de indios por el supuesto pecado de sodomía, es representada por De Bry en uno de sus célebres grabados (lámina XXII, en *Americae Pars Quarta sive Insignis & Admiranda Historia de reperta primum Occidentali India à Christoforo Columbo*, Anno MCCCCXCII (sic), Scripta ab Hieronymo Benzono Mediolanense, 1594), reproducida más atrás. Igualmente, en Miguel Rojas-Mix, *América imaginaria*, Lumen, Barcelona, 1992, p. 137.

30 «...mandábanles (sus padres) dormir en los templos, donde los mozos mayores en aquel vicio a los niños corrompían, y después, salidos de allí mal acostumbrados, difícil era librarlos de aquel vicio»: Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria* (Edmundo O'Gorman, ed.), UNAM, México, 1967, vol. 2, p. 515.

El símbolo que resume esta pérdida de la erótica originaria y la inclusión alienante de la sexualidad amerindiana en la totalidad fálica occidental lo constituye, sin lugar a dudas, la Malinche[31]. Como ella, muchas mujeres indígenas se convirtieron, voluntariamente o no, en concubinas de jefes expedicionarios y, por tanto, se colocaron en posición «privilegiada» con respecto al resto de su comunidad. Otras lo fueron de jefes menores, de funcionarios reales y hasta de curas doctrineros[32]. Durante los primeros tiempos de la conquista y ante la ausencia casi total de mujeres europeas, el varón triunfante siempre tuvo una o más indias a su disposición.

En mucho mayor número, sin embargo, se hizo patente la resistencia y negativa de la mujer indígena a ser incorporada como ente totalizado del nuevo orden. Tanto la violación como el rapto devinieron parte de la cotidianidad femenina[33]. Cuando no eran requeridos sus servicios sexuales, lo era su fuerza de trabajo. En ambos casos, el traslado forzado a las posesiones de españoles implicó para la mujer indígena el abandono de su familia y de su comunidad. Y en los casos en que permaneció en su lugar de origen, se vio obligada a asumir el trabajo de los hombres muertos o en servicio de

31 Ver Cap. I de este trabajo.

32 T. Gómez, *L'invention de l'Amérique…*, pp. 235-236.

33 «La sexta fuerza y violencia nunca jamás oída en las demás naciones y reinos [se cumple aquí], ya que son forzadas las mujeres contra su voluntad, y las casadas contra la voluntad de sus maridos, las doncellitas y muchachas de diez y quince años contra la voluntad de sus padres y madres; por mandamiento de los Alcaldes mayores y ordinarios o Corregidores, las sacan de sus casas y dejan a sus maridos, padres y madres sin regalo alguno, privándoles del servicio que dellas podían recibir y van forzadas a servir en casas ajenas de algunos encomenderos o de otras personas, cuatro o cinco u ocho leguas y más, en estancias u obrajes, donde muchas veces quedan amancebadas con los dueños de las casas o estancia u obrajes, con mestizos o mulatos o negros, gente desalmada»: Carta de Juan Ramírez, obispo de Guatemala, firmada el 10 de marzo de 1603 (Archivo General de Indias, Audiencia de Guatemala, 156). Citado por E. Dussel en *Liberación de la mujer.*…, p. 35.

mita[34], a fin de completar el tributo debido por su comunidad. La desestructuración radical que desquició su mundo no dejó, pues, ningún espacio intocado y ya difícilmente podría reencontrarse como mujer en sí misma.

La salida más a la mano la constituyó, durante esos primeros tiempos, el suicidio colectivo y el infanticidio. Por momentos, fue el único acto de libertad posible:

> ...nos somos informados que en esa tierra se van acabando los indios naturales della, por los malos tratamientos que sus encomenderos les hacen; (...) y los tratan peor que esclavos (...) y mujeres que mueren y revientan con las pesadas cargas; y a otras y a sus hijos los hacen servir en sus granjerías, y duermen en los campos y allí paren y crían (...); y muchos se ahorcan, y otros se dejan morir sin comer, y otros toman yerbas venenosas, y que hay madres que matan a sus hijos en pariéndolos, diciendo que lo hacen por librarlos de los trabajos que ellas padecen; y que han concebido los dichos indios muy grande odio al nombre cristiano (...) y así todo lo que hacen es por fuerza; y que estos daños son mayores a los indios que están en nuestra real corona, por estar en administración...[35].

---

34 La *mita*, antiguo sistema laboral incaico que consistía en el traslado de fuerza laboral desde sus sitios de origen a los lugares donde debían desarrollarse obras de interés común, o bien al palacio del Inca para su servicio, fue adoptada por la Corona para proporcionar a la población española las necesarias prestaciones de los indios. Es decir, la *mita* se convirtió, a partir del siglo XVI, en un mecanismo de distribución de la fuerza laboral indígena entre los diversos sectores de la economía colonial. En cuanto a la manera en la cual la *mita* era empleada en el imperio incaico, véase la primera parte de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega, Libro V, Cap. XI, ed. cit., p. 162.

35 Real cédula de Felipe II sobre el inhumano trato a que los encomenderos chilenos sometían a los naturales. *Cf.* Álvaro Jara, «Fuentes para la historia del trabajo en el Reino de Chile» (1965), en Thomas Gómez e Itamar Olivares, *Aspectos socioeconómicos de la América española* (*S. XVI-XVIII*). *Textos y documentos*, Editions de l'Espace Européenne, La Garenne-Colombes, France, 1989, p. 184.

Más tarde la necesidad de supervivencia impuso la necesidad de adaptación, y el devenir concubina de español y luego de mestizos, negros o pardos, se convirtió en un futuro casi cierto para la mujer indígena[36]. El alejamiento de su pareja natural fue impuesto, en la mayoría de los casos, por el hecho de que la mano de obra indígena femenina era utilizada, principalmente, en la morada familiar del español o en los centros urbanos; en tanto la masculina era trasladada hacia sitios distantes de estos, tales como minas, obrajes o haciendas; o bien utilizada en el transporte y carga de materiales y mercancías.

Y por lo que toca a la permanencia de parejas propiamente indígenas, la Iglesia se encargó de someterlas a los moldes cristianos[37] y de eliminar cualquier vestigio de uniones

36 «...muchas personas de maduro juicio han observado que en las partes donde decaece conocidamente el número de los indios se ven muchas indias sin hijos y enteramente estériles, y éstas son las casadas con indios; pero al mismo tiempo se reconoce en los mismos parajes y pueblos que todas las indias casadas con europeos o con mestizos, cuarterones, mulatos y zambos, y también las que se casan con negros, son tan fecundas y procrean tanto, que pueden apostar a buen seguro con las hebreas más rodeadas de hijos (...) ¿Qué causa oculta hay aquí? ¿Qué diferencia? Digo que de la diferencia nace la causa: la diferencia está en que si la india casada con indio procrea, salen indios humildes, desatendidos de las otras gentes, prontos a servir hasta a los mismos negros esclavos (...) indios sujetos al abatimiento (...), obligados al tributo (...); (en cambio son) fecundas las indias que no se casan con indios (...) porque ya sus hijos no son indios, ya no entran en el número de tributarios, mejoran de color, de fortuna y son tenidos en más que los indios»: J. Gumilla, *El Orinoco Ilustrado* (1745), en T. Gómez e I. Olivares*, Culturas y civilizaciones...*, pp. 36-37.

37 «Indio cristiano que estuviere amancebado públicamente le persuadan a que se case y dexe la manceba, y no lo queriendo hazer sea açotado públicamente, y cortados los cabellos, y la India lo mismo, y desterrada del repartimiento por un año; y la misma pena se dé al que adulterie o tuviere dos o tres mugeres o mancebas (...). El que se casare dos veces por mano de clérigo, le yerren con un hierro en la frente a manera de Q y le den dozcientos azotes»: Ordenanzas de Segregación. *Cf.* Juan Matienzo, *Gobierno del Perú* (S. XVI), en T. Gómez e I. Olivares, *Aspectos socioeconómicos...*, p. 47.

puramente placenteras, al imponer la noción de familia cristiana. Dicho sea de paso, el esfuerzo desplegado por la Iglesia respecto a las uniones en las que era un peninsular el implicado, fue siempre mucho más débil y tardío, cuando no inexistente. Este fue el último sello que cayó sobre lo que una vez fue la libertad de amar. Una vez cristianizada, la erótica amerindiana quedaría sometida en adelante al imperio de la procreación.

LO QUE ESCONDE EL MESTIZAJE

De español e india: mestiza

Como producto de la violencia ejercida contra la mujer indígena, el mestizaje hizo su aparición en las tierras que

luego serían bautizadas como América, para borrar tal vez el pecado original de no haber sido desde siempre cristianas. Su producto, el mestizo, utilizado hoy como símbolo legitimador de la violencia que le dio origen, deambuló durante siglos a merced de las tensiones antagónicas que orientaron la dinámica de los conflictos sociales del período colonial.

Engendrado al margen de toda norma social, tanto hispánica como aborigen, el mestizo no era considerado ni como perteneciente al mundo aborigen, ni mucho menos al de los conquistadores. De hecho, y a pesar de la imagen del Inca Garcilaso, disposiciones legales específicas se encargaban de prohibir el establecimiento de mestizos en poblados indígenas[38] y de limitar su actividad en las villas de españoles. Hijo sin padre, dependió de una madre que en muchos casos hubo de concebirlo contra su voluntad, y a quien su presencia debía producirle sentimientos encontrados. Mucho tiempo hubo de pasar para que estos hijos de uniones ocasionales, violentas la mayoría de las veces, múltiples incluso, comenzaran a ser reconocidos como hijos de algún conquistador. Entretanto, sólo fueron hijos de las que luego empezaron a ser llamadas, eufemísticamente, concubinas de españoles, pretendiendo con este término ocultar la falta de consenso de la mujer indígena en la constitución del hecho del mestizaje.

La carga de la prueba pesó siempre sobre la mujer indígena, como sigue pesando aún hoy sobre toda mujer que exija justicia ante una violación. Sin pretender excluir la ocurrencia de uniones sexuales verdaderamente consensuales,

38 La presencia de mestizos en estos poblados constituyó una de las principales fuentes del conflicto por la tierra durante todo el período colonial. Asentados en el interior de los mismos o en sus cercanías, los mestizos tomaban en alquiler o se apropiaban de parcelas de tierra pertenecientes a los indígenas, que luego se negaban a devolver. Por estar situados entre ambos mundos, se negaban también a pagar los tributos que les eran exigidos a los indios, o los diezmos o quintos reales exigidos a los peninsulares.

esto es, bajo la aceptación —y el deseo— de ambas partes, se hace necesario insistir sobre las vías violentas por las que se encauzó la dominación erótica del varón español sobre la mujer indígena. Particularmente porque persiste la tendencia a seguir llamando *concubina* a quien fue vista primariamente como objeto sexual, y de naturaleza incluso no humana[39].

La intervención de la Iglesia no mejoró esta situación; antes por el contrario, pareció complicarla. Tolerante en alto grado ante la poligamia de los peninsulares con las indígenas (y posteriormente con las mujeres negras), persiguió implacablemente la misma situación en el mundo aborigen. Las consecuencias de esta actitud fueron desastrosas en todos los sentidos. En el interior de aquellas comunidades en las cuales la poligamia era una práctica establecida y aceptada como norma a seguir por la sociedad en su conjunto, la imposición del matrimonio único (obligatoriamente con la primera mujer tomada como esposa) alteró todo el orden social y despojó de sentido a la relación amorosa. Amén del desamparo en el que sumió a las mujeres e hijos venidos *a posteriori* de la primera unión[40]. La irracionalidad de la medida constituyó una aplicación más de la doble moral cristiana y una nueva negación del Otro.

---

39 «No estaban ni siquiera seguros de que fuesen hombres, como tampoco criaturas diabólicas o animales. Tal era el sentimiento del rey Fernando, puesto que en 1512 importaba esclavas blancas para las Indias occidentales con el único propósito de impedir que los españoles se casaran con las indígenas, "que están lejos de ser criaturas racionales"»: C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*…, p. 67 (T. A.).

40 «Los primeros afectados y condenados a ser borrados fueron los hijos de aquellas madres repudiadas por los esposos, a quienes la Iglesia conminaba a abandonar la poligamia. Entre la nobleza, mujeres y bastardos fueron brutalmente apartados del rango que les correspondía. El substrato de las alianzas se vio trastocado»: S. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Societés indigènes et occidentalisation dans le Méxique espagnol. XVI^e-XVIII^e siècles*, Editions Gallimard, París, 1988, p. 92 (T. A.).

Como legitimadora *ad hoc* del acto conquistador, la Iglesia fue incapaz de comprender la existencia de normas sociales basadas en principios diferentes a los de la cristiandad; y cuando intentó comprenderlas, lo hizo con el único objetivo de mejor combatirlas. Así, imponiendo la moral cristiana como la única posible, condenó una poligamia que por haberse constituido desde otra norma, era éticamente incuestionable; en tanto que adoptó una posición fariseica ante la coexistencia de monogamias «oficialmente» cristianas y el mantenimiento de mujeres indígenas bajo el rubro de «servicio personal». En este último caso, cuando era inevitable referirse al uso sexual que el español daba a estas mujeres, se decía que la india vivía amancebada con un hombre blanco, o con quien fuera el caso; aun cuando su voluntad no hubiera intervenido en tal amancebamiento. Las medidas que esporádicamente se tomaban para evitarlo, podían ser tan risibles como la de estipular «que si estos (...) necesitaban una india de servicio, la tuvieran solamente por un mes; al cabo del cual debía ser cambiada por otra»[41].

En otras ocasiones el celo obsesivo de la Iglesia por amoldar la erótica indígena a los cánones cristianos la llevó a crear las mismas situaciones que pretendía combatir; como, por ejemplo, al casar en una encomienda a una indígena que ya estaba casada en otra[42].

---

41 *Cf.* María del Carmen Borrego Plá, «Visita de Martín Camacho a los indios bogas», en *Anuario de Estudios Americanos* 38 (1981), p. 302.

42 «...los encomenderos se llevaban ocultamente a su casa a muchas indias pertenecientes a otras encomiendas, y al cabo de cierto tiempo de servir a dicho encomendero, eran casadas por el doctrinero de esta nueva encomienda, con indios pertenecientes a la misma; por lo que a veces se daba el caso de que una india estaba casada dos veces con indios distintos —uno perteneciente a su encomienda originaria, de donde había sido raptada, y otro perteneciente a la nueva, en la que había sido integrada a la fuerza»: *Ibid*, pp. 302-303.

Como producto de estas y otras parecidas situaciones, se comenzó a mestizar el continente. Su indetenible incremento, sin embargo, no llegó a cambiar cualitativamente la posición del mestizo dentro de la sociedad en gestación sino hasta después del período emancipador; pues las exigencias de «limpieza de sangre» fueron establecidas —y permanecieron durante todo el período colonial— tan pronto como empezaron a llegar las mujeres blancas y a darse matrimonios que «aseguraban» la preservación del linaje.

La mujer indígena, por su parte, continuó igualmente como servicio sexual; al igual que otras mujeres no-blancas que el propio proceso había ido ubicando en los diferentes estratos en los que se constituyó la sociedad colonial. Si bien ya era considerada criatura racional, no por ello aumentó la disposición del varón español a convertir en esposa a una mujer indígena[43]. De ella siguió esperando la misma actitud lasciva o poco recatada que le atribuyó desde el primer momento y, por tanto, fueron pocos los casos en los que la consideró lo suficientemente «digna» para convertirla en madre de sus legítimos herederos[44]. Tanto así, que toda mujer soltera que viniese

43 «Su presunción, su detestable orgullo y su desprecio por estas gentes eran tales que aunque ellos mismos hubiesen llegado a este país en harapos y muertos de hambre, pues en Castilla no comían todos los días, consideraban como el peor de los males, después de la muerte, la obligación que les era impuesta de casarse con su concubina; considerando que se trataba de un gran deshonor convertido en una afrenta insoportable»: Nicolás de Ovando, gobernador de La Española (1501), citado por T. Gómez en *L'invention de l'Amérique…*, p. 234 (T. A.).

44 «En la práctica, las actitudes (de los colonizadores) hacia la mujer dependían de su posición social y de su color. Éste no miraba a la mujer blanca con los mismos ojos con los que miraba a la negra o a la mujer amerindiana (...). Mientras se aceptaba que la mujer blanca era sexualmente inatacable y que la promiscuidad sexual de su parte podía acarrearle la muerte a manos de su esposo o de su padre, se suponía, en cambio, que la mujer de color no estaba en posición de repeler los

de España —cualesquiera hubiesen sido allá las circunstancias de su virtud— era preferida por esposa ante la más casta de las doncellas indígenas[45]. De esta manera, el ser de la mujer india se constituyó no sólo por relación al varón español sino, además, por oposición a la mujer blanca cristiana.

Algunos matrimonios se produjeron, sin embargo, entre español e india, pero estos se dieron en número casi despreciable y, en su gran mayoría, envolvían a españoles de nivel social bajo; o bien el matrimonio representaba una ventaja considerable para éstos[46].

La estabilización de la sociedad colonial trajo aparejada la desintegración cada vez más acentuada de la comunidad aborigen como totalidad cultural y, con ella, la separación de la mujer aborigen de su contraparte masculina. Utilizados ambos muchas veces en sectores diferentes de la economía colonial, la mujer indígena pasó a formar pareja con miembros de otros estratos sociales que integraban igualmente los sectores dominados de la sociedad colonial.

La limpieza de sangre y la pureza religiosa fueron los valores que apuntalaron el rígido sistema de castas que permitió al elemento hispánico afincarse como sector dominante en una sociedad cada vez más mixigenada. En esta escala de «superioridades de raza» lo indio fue establecido como el polo opuesto de lo blanco; en una especie de réplica de la escala que separa al animal de Dios. Cuanto más se ascendiera hacia el polo superior, es decir, hacia lo blanco, más hombre se era. Los grupos raciales sometidos a esta escala medidora

---

avances sexuales de su amo...»: A. J. R. Russell-Wood, «Women and Society in Colonial Brazil», *in Readings in Latin American History*, vol. I: *The Formative Centuries,* Duke University Press, Durham, 1985, pp. 206-207 (T.A.).

45 T. Gómez, *L'invention de l'Amérique…*, pp. 224-225.

46 *Ibid,* p. 233.

de los grados de humanidad, aprendieron a definirse por relación a ella y en antagonismo con los situados en los grados inferiores. Si bien la escala no se podía remontar, pues el hecho biológico de ser indio o cuarterón era irreversible, los hijos podrían nacer en una posición más «favorecida» o menos despreciable. El ejercicio de la dominación cumplida por el español sobre la totalidad de los estratos así determinados, encontraba eco en el tratamiento que cada uno de ellos otorgaba al situado en el grado inferior. El peso de todo este menoscabo de humanidad recaía sobre aquel que había sido situado en el último eslabón de la cadena: el indígena[47].

De esta manera, sobre esta escala de degradación racial que se equiparaba en la práctica con diversas formas de dominación social y económica, quedó instaurada la dominación metafísica del varón sobre la mujer. De allí que, con toda razón, afirme Dussel que el oprimido supremo es la mujer india.

47 «Si el hecho de hablar una lengua diferente de la lengua oficial, de vivir en el seno de una comunidad, de compartir un cierto número de valores tradicionales fundados sobre un sistema de reciprocidad y de relaciones de parentesco pueden ser considerados como marcadores objetivos de la identidad indígena, es, sobre todo, *la situación de dependencia* social, económica y cultural en la que se encuentra el indio respecto del blanco y del mestizo, lo que caracteriza su identidad. Ciertos antropólogos han propuesto por lo demás el concepto de "raza social" para definir el estatuto del indio y mostrar con ello que en las sociedades latinoamericanas la noción de raza no debe entenderse en sentido biológico, sino definida en términos socioeconómicos»: F. Morin, «Indien, Indigenisme, Indianité», in *Indianité, Ethnocide, Indigenisme en Amérique Latine*, GRAL, Toulouse-Le-Mirail, Editions du CNRS, París, 1982. p. 4 (T. A.).

Cuadro de castas, siglo XVIII

Conclusión

Si bien el mestizaje forma parte de la realidad constitutiva de la actual América Latina, su valoración no puede prescindir del análisis de las circunstancias bajo las cuales se conformó y, en particular, de las condiciones bajo las cuales se dio el abrazo sexual entre el varón español y la mujer indígena. Las determinaciones ideológicas bajo las cuales este hecho fue interpretado, conformaron un discurso en el cual la imagen de la mujer indígena quedó reducida al ejercicio de una genitalidad permanentemente incitadora. Esta actitud incitante, manifestada en la desnudez y en la «falta de recato» para exponerse ante las miradas masculinas, habría desencadenado el proceso constituyente del mestizaje. La construcción de esta imagen prostituida de la mujer indígena permitió silenciar la violencia real con la cual fue poseída, y agregó una cualidad —tal vez la más motivadora para quienes vinieron después— a la imagen que paralelamente se construía del héroe conquistador: invencible, aun en los terrenos más escabrosos.

La posesión de la mujer indígena marchó aparejada a la eliminación del varón indígena. Además de su aniquilación física, la transformación de su virilidad en sodomía lo destituyó como pareja sexual de su mujer, para darle paso al

falo conquistador. La disolución de la pareja indígena llevó, entonces, a que la feminidad originaria fuese redefinida, por relación al nuevo varón, desde una doble sujeción: como mujer y como india. La categoría de «servicio personal» sintetizó ambas sujeciones. En otras ocasiones se le aplicó la categoría de «concubina», atribuyéndosele una consensualidad que pocas veces existió. En ambos casos, de su vientre germinaron hijos cuya ubicación ontológica aún permanece obstaculizada por numerosas interrogantes.

El desquiciamiento de la erótica originaria fue completado por la intervención de la Iglesia. La imposición de la monogamia en aquellas comunidades en las cuales la poligamia formaba parte del sistema de valores instituidos alteró profundamente las normas de residencia y de parentesco, dejando a la deriva una gran cantidad de mujeres y de niños que hasta ese momento habían contado con la seguridad que da la pertenencia a un grupo familiar determinado. De modo contrario, la Iglesia toleró la poligamia ejercida por el varón cristiano entre las indias a su servicio, aun cuando los preceptos bíblicos condenaban dicha práctica. La catequización desde temprana edad se encargó de poblar el imaginario de los indígenas cristianizados de fantasmas surgidos desde una concepción dualista que identificaba el mal con todo aquello que tuviera que ver con la corporeidad. Así, la erótica amerindiana terminó por perder sus últimas referencias metafísicas y quedó completada su colonización.

Junto al temor a la muerte y al deseo de trascendencia, es el amor la tercera fuerza que impulsa al ser humano a luchar por su sobrevivencia. Por tanto, la pérdida de posibilidades de expresión amorosa es una pérdida ontológica. A esta privación, el ser amerindiano debió sumar la condena de sus referencias míticas y la constatación de la miseria de su vida: ya no le era posible ser verdaderamente

humano. La incomprensión de la alteridad cultural de la cual formaba parte implicó la negación de su alteridad individual. Para el *ego* que expresaba la totalidad occidental y cristiana, no se podía ser Otro si no se era como él; y no siendo como-se-debe-ser, simplemente no se es. Bajo esta dialéctica irresoluta, negadora de una síntesis emergente y distinta, el mestizaje no puede proponerse como el surgimiento de lo inédito sino como el truncamiento de infinitas posibilidades de creación cultural; es decir, de otras maneras de realizar la esencia humana.

El espacio reclamado con justicia por la Alteridad excluye su constitución especular como reproducción de lo mismo. El Otro no es el que me sirve para mejor comprenderme, sino aquel ante cuya realidad yo debo abrirme para avanzar un poco más en la comprensión del mundo. Ante la presencia del Otro, lo que descubro son los límites de aplicación de las categorías con las cuales vengo interpretando el mundo. Por lo tanto, no soy yo quien le otorga ser, es él quien me constituye. El reconocimiento de este hecho es condición de posibilidad de una verdadera historia de la humanidad.

Bibliografía *in extenso*

Alberti Manzanares, Pilar (1985). «La influencia económica y política de las *acllacuna* o Vírgenes del Sol en el Incanato», *Revista de Indias*, vol. 46, nº. 176, pp. 557-585.

_____ (1989). «La mujer indígena americana en *Revista de Indias*», *Revista de Indias,* vol. 48, nº.187, pp. 683-690.

_____ (1991) *1492-1992. La interminable conquista. Emancipación e identidad de América Latina* (Ensayos, diálogos, poemas y cantares), Bogotá, Editorial El Búho.

_____ (1994). «Mujeres sacerdotisas aztecas: la *cihuatlamacaz que* mencionada en dos manuscritos inéditos», *Estudios de cultura náhuatl,* 24, pp. 171-217.

Alcina Franch, José (1991). «Procreación, amor y sexo entre los mexica», *Estudios de cultura náhuatl,* 21, pp. 59-82.

Anderson, Arthur (1995). «Las mujeres extraordinarias de Chimalpahin», *Estudios de Cultura Náhuatl,* 25, pp. 225-237.

Anónimo (1973). *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché* (Traducción del original y notas de Adrián Recinos), México, Fondo de Cultura Económica.

Báez-Jorge, Félix (1990). «Las seductoras macabras (Imágenes numerosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica)», *Palabra Hombre,* 73 (enero-marzo), pp. 5-27.

Baudot, Georges (1976). *Les Lettres Précolombiennes* (Préface de Jacques Soustelle), Toulouse, Edouart Privat Editeur.

_____ (1986). «Malintzi, l'irregulière», in *Femmes des Amériques* (Colloque International, 18-19 Avril 1985), Toulouse, Services de Publications de l'Université de Toulouse-le-Mirail, pp. 19-30.

Burkhart, Louise M. (1882). «Mujeres mexicas en "el frente" del hogar: trabajo doméstico y religión en el México azteca», *Mesoamérica / Antigua* 12:23 (junio), pp. 23-54.

Beltrán Peña, Francisco (1981). *Los muiscas. Pensamiento y realizaciones*, Bogotá, Editorial Nueva América.

Benassy, Marie-Cécile (Comp.) (1975). *La sociedad colonial hispanoamericana*, París, SEDES.

Bensoni, Gerónimo (o Girolamo) (1594). *Americae Pars Quarta sive Insignis & Admiranda Historia de reperta primum Occidentali India à Christoforo Columbo. Anno MCCCCXCII*. Editado, ilustrado e impreso por Theodoro de Bry. https://uvadoc.uva.es/handle/10324/754. Repositorio documental de la Universidad de Valladolid.

Bernard, Carmen et Serge Gruzinski (1992). «La Redécouverte de l'Amérique», *L'Homme* 32, nº. 122 (avril-décembre), pp. 7-38.

Bohórquez, Carmen (1997). *El Resguardo en la Nueva Granada*, Bogotá, Editorial Nueva América.

Borrego Plá, María del Carmen (1981). «Visita de Martín Camacho a los indios bogas», *Anuario de Estudios Americanos*, 38, pp. 271-303.

BOUYER, Marc (1986). «Trois femmes américaines dans l'iconographie européenne de la Découverte: l'Amazone tueuse de mâles, la sorcière cannibale, la belle Floridienne», in *Femmes des Amériques* (Colloque International 18-19 Avril 1985), Toulouse, Service de Publications de l'Université de Toulouse-le-Mirail, pp. 43-56.

BURKETT, Elinor (1978). «Indian Women and white society: the case of sixteenth-century Perú», in *Latin American Women. Historical Perspectives* (edited by Asuncion Lavrin), Westport, Conn., Greenwood Press, pp. 191-128.

CAILLAVET, Chantal et Martin Minchon (1992). «Le Métis imaginaire: idéaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique Latine (XVI^e^-XX^e^ siècles)», *L'Homme,* 32, nº. 122 (Avril-Décembre), pp. 115-132.

COLMENARES, Germán (1983). *Historia económica y social de Colombia. 1537-1719*, Bogotá, Ediciones Tercer Mundo.

COLOMB, Cristophe (1979). *La découverte de l'Amérique. I. Journal de bord, 1492-1493*, Paris, François Maspero.

_____ (1979). *La découverte de l'Amérique. II. Relations de voyage, 1493-1504*, Paris, François Maspero.

COLÓN, Cristóbal (1982). *Textos y documentos completos*. *Relaciones de viajes, cartas y memoriales* (Edición de Consuelo Varela), Madrid, Alianza Editorial.

CÓRDOBA, fray Martín de (1964). «Jardín de nobles doncellas», en *Prosistas castellanos del siglo XV*, II, 67-117, Madrid, Atlas.

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA (1963). *Cronistas de las culturas precolombinas* (Antología) (Prólogo y notas de Luis Nicolau D'Olwer), México, FCE.

DELAMARRE, Catherine et Bertrand Sallard (1992). *La femme au temps des Conquistadores*, Mesnil-sur-l'Estrée, France, Editions Stock/Pernoud.

De Landa, Diego (1985). *Relación de las cosas de Yucatán* (Selección de textos), Madrid, Ediciones de Miguel Rivera.

Delgado, Jaime (1969). «El amor en la América prehispánica», *Revista de Indias*, nº. 115-118, pp. 151-171.

Díaz del Castillo, Bernal (1969). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas), México, Editorial Porrúa.

Durant-Forest, Jacqueline (1986). «La femme dans la societé aztèque», in *Femmes des Amériques* (Colloque International 18-19 Avril 1985), Toulouse, Service de Publications de l'Université de Toulouse-le-Mirail, pp.9-18.

Dussel, Enrique (1983). *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, Bogotá, Editorial Nueva América.

_____ (1992). *1492, l'occultation de l'autre*, Paris, Les Editions Ouvrières.

Duviols, Jean-Paul et Annie Molinié-Bertrand (ed.) (1996). *Enfers et Damnations dans le monde hispanique et hispano-américain* (Actes du colloque international), Paris, Presses Universitaires de France.

Duviols, Jean-Paul (1981). «Les premiers "sauvages" selon Colomb et Vespucci», *Les Langues Neo-Latines,* 75 année, Fasc.1, 1er trimestre, nº. 236, pp. 39-53.

Duviols, Pierre (1982). «Révisionnisme historique et droit colonial au 16ème siècle: le thème de la tyrannie des Incas», in *Indianité, Ethnocide, Indigénisme en Amérique Latine*, 11-22. Toulouse-le-Mirail, GRAL, Centre Interdisciplinaire d'Etudes Latino-Américaines, Paris, Editions du CNRS.

Eliade, Mircea (1957). *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Editions Gallimard.

Engels, Friedrich (1970). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Editorial Fundamentos.

Espinoza, Waldemar (1976). «Las mujeres secundarias de Huayna Capac: dos casos de señoralismo feudal en el Imperio Inca», *Revista del Museo Nacional de Lima,* 42, pp. 250-263.

Fernández de Oviedo, Gonzalo (1959). *Historia general y natural de las Indias*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.

Gallagher, Ann Miriam, R.S.M. (1978). «The Indians nuns of Mexico City's Monasterio of Corpus Christi, 1724-1821», in *Latin American Women. Historical Perspectives* (Edited by Asunción Lavrin), Westport, Conn., Greenwood Press, pp. 150-172.

Garibay, Ángel María (1968). *Poesía náhuatl*, Vol. I: *Romance de los Señores de la Nueva España*; Vols. II y III: *Cantares mexicanos*. Manuscritos de la Biblioteca Nacional de México, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Gerbi, Antonello (1982). *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México, Fondo de Cultura Económica.

Gómez, Thomas (1992). *L'invention de l'Amérique. Rêve et réalites de la Conquête*, Paris, Aubier.

Gómez, Thomas e Itamar Olivares (Comp.) (1989). *Aspectos socioeconómicos de la América española* (*S. XVI-XVIII*). Textos y documentos, La Garenne-Colombes, France, Editions de l'Espace Européen.

_____ (1989). *Culturas y civilizaciones americanas*. Textos y documentos, La Garenne-Colombes, France, Editions de l'Espace Européen.

_____ (1990). *La formación del Imperio español en América (S.XVI)*. Textos y documentos, La Garenne-Colombes, France, Editions de l'Espace Européen.

Gordon, B. Le Roy (1983). *El Sinú: Geografía humana y ecología*, Bogotá, Carlos Valencia Editores.

Gruzinski, Serge (1988). *La colonisation de l'imaginaire. Societés indigènes et occidentalisation dans le Méxique espagnol. XVI^e^-XVIII^e^ siècles*, Paris, Editions Gallimard.

Haskett, Robert (1994). «"Not a Pastor but a Wolf": Indigenous-Clergy Relations in early Cuernavaca and Taxco», *The Americas* 50:3 (January), pp. 93-336.

Knibiehler, Yvonne et Régine Goutalier (1985) *La femme au temps des Colonies*, Paris, Editions Stock.

Konetzke, Richard (1978). *América Latina II. La época colonial*. Historia Universal Siglo XXI (Vol. 22), Madrid, Editorial Siglo XX.

Las Casas, Bartolomé de (1598). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* Francfort (Edición en latín y grabados de Theodoro de Bry). Ver: Gallica. Biblioteca Nacional de Francia (www.gallica.bnf.fr).

_____ (1958). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (5 vols.) (Edición de Juan Pérez de Tudela), Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.

_____ (1962). *Apologética historia sumaria* (2 vols.) (Edición de Edmundo O'Gorman), México, UNAM.

Lavrin, Asunción (1978). «In search of the colonial woman in México: the seventeenth and eighteenth centuries», in *Latin American Women. Historical Perspectives* (Edited by Asunción Lavrin), pp. 23-59. Westport, Conn., Greenwood Press.

_____ (1991). «La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana», en *Historia de América Latina* (Tomo IV) (Leslie Bethell, ed.), pp. 109-137, Barcelona, Cambridge University Press/ Editorial Crítica.

_____ (1971). «The Church as an economical institution», in *The Roman Catholic Church in Colonial Latin America*, pp. 182-194. New York.

Le Goff, Jacques (1991). «Le réfus du plaisir», in *L'imaginaire médiéval. Essais*, pp. 136-148, Paris, Editions Gallimard.

León-Portilla, Miguel (1994). «Un cura que no viene y otro al que le gusta la india Francisca: dos cartas en náhuatl de la Chontalpa, Tabasco, 1579-1580», *Estudios de Cultura Náhuatl* 24, pp. 139-170.

Lévi-Strauss, Claude (1961). *Tristes tropiques*, Paris, Librairie Plon.

Liévano Aguirre, Indalecio (1986). *Grandes conflictos económicos y sociales de nuestra Historia*, Bogotá, Ediciones Tercer Mundo.

López de Gómara, Francisco (1979). *Historia de la conquista de México* (Prólogo y Cronología de Jorge Gurria Lacroix), Caracas, Biblioteca Ayacucho (65).

_____ (1979) *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés* (Prólogo y Cronología de Jorge Gurria Lacroix), Caracas, Biblioteca Ayacucho (64).

Marquínez A., Germán (Ed.) (1978). *Ideología y praxis de la Conquista* (Textos), Bogotá, Editorial Nueva América.

Marx, Roland (1975). «De l'éducation des femmes aux VII^{e} et XVIII^{e} siècles», in *La Femme en Angleterre et dans les colonies américaines aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles* (Colloque), pp. 17-31, Paris, Publications de la Sorbonne.

Millones, Luis; Max Hernández y Virgilio Galdo (1982). «Amores cortesanos y amores prohibidos: romance y clases sociales en el antiguo Perú», *Revista de Indias*, nº. 169, pp. 669-688.

Morin, Françoise (1982). «Indien, Indigenisme, Indianité», in *Indianité, Ethnocide, Indigenisme en Amérique Latine*, pp. 11-22.,Paris, GRAL, Toulouse-Le-Mirail, Editions du CNRS.

Mörner, Magnus (1971). *Le Métissage dans l'histoire de l'Amérique Latine*, Paris, Fayard (Ed. en inglés, 1967).

Moulin, Françoise (1984). «Christophe Colomb et le discours sur l'Autre», in *Les Groupes Dominantes et*

leur(*s*) *discours*, Paris, Cahiers de l'UER d'Etudes Ibériques (4), pp. 169-184. Services de Publications de la Sorbonne Nouvelle - Paris III.

Muriel, Josefina (1992). *Las mujeres de Hispanoamérica. Época colonial*, Madrid, Editorial Mapfre.

Ortega Noriega, Sergio (et al.) (1988). *El placer de pecar y el afán de normar* (Seminario de Historia de las Mentalidades), México, Joaquín Mortiz.

Ots Capdequi, J. M. (1976) *El Estado español en las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica.

Paz, Octavio (1959). *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica.

Phelan, John L. (1985). «The Problem of Conflicting Spanish Imperial Ideologies in the Sixteenth Century», in *Readings in Latin American History,* vol. I: *The Formative Centuries* (Edited by Peter J. Bakewell, John J. Johnson & Meredith D. Dodge), pp. 3-9, Durham, Duke University Press.

Pitt-Rivers, Julian (1992). «La Culture Métisse: dynamique du statut ethnique», *L'Homme* 32, nº. 122-124 (Avril-Décembre), pp. 133-148.

Poma de Ayala, Felipe Guamán (1980). *Nueva crónica y buen gobierno* (Editado por Franklin Pease) (2 vols.), Caracas, Biblioteca Ayacucho (75,76).

Quesada, Carlos (1986). «La malédiction métaphysique de la femme indienne dans *Tristes tropiques* de Claude Lévi-Strauss», in *Femmes des Amériques* (Colloque International 18-19 Avril, 1985), pp. 155-166, Toulouse, Université de Toulouse-le-Mirail.

Ragon, Pierre (1992). *Les Amours Indiennes ou l'Imaginaire du Conquistador*, Paris, Armand Colin.

_____ (1992). *Les Indiens de la Découverte. Evangélisation, Mariage et Sexualité*, Paris, Editions L'Harmattan.

REDONDO, Agustín (éd.). (1985). *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne* (*XVI-XVII siècles*), Paris, Publications de la Sorbonne.

_____ (1994). *Images de la femme en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles. Des traditions aux renouvellements et à l'*émergence d*'images nouvelles*, Paris, Publications de la Sorbonne.

_____ (1990). *Le corps dans la societé espagnole dans le XVI^e^ et XVII^e^ siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne.

_____ (1984). «L'emprise idéologique de l'Eglise dans l'Espagne du XVIe siècle, à travers les "Manuels de Confesseurs"», in *Les Groups Dominants et leur(s) discours (domaine Ibérique et Latino-Américaine)*, pp. 75-90*,* Paris, Service des Publications de l'Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III.

RIBEIRO, Darcy (1979). *Frontières Indigènes de la Civilisation*, Paris, Union Générale d'Editions.

_____ (1969). *Las Américas y la civilización*, I, *La civilización occidental y nosotros. Los pueblos testimonio*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

RODRÍGUEZ SHADOW, María and Robert E. Shadow (1995). «Mujer, religión y muerte en el conocimiento náhualt prehispánico», *Primer Anuario de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 43-49.

ROJAS-MIX, Miguel (1992). *América imaginaria*, Barcelona, Editorial Lumen.

ROSENBLAT, Ángel (1954). *La población indígena y el mestizaje en América* (2 vols.), Buenos Aires, Editorial Nova.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. (1985). «Women and Society in Colonial Brazil», in *Readings in Latin American History*, Vol. I: *The Formative Centuries*, pp. 204-237, Durham, Duke University Press.

Sahagún, Bernardino de (1988). *Historia general de las cosas de Nueva España* (Primera edición: 1524), Madrid, Alianza Editorial[1].

Saignes, Thierry (1982). «Politiques Ethniques dans la Bolivie Coloniale. XVI[e]-XIX[e] siècles», in *Indianité, Ethnocide, Indigénisme en Amérique Latine*, pp. 23-52, Paris, GRAL, Toulouse-le-Mirail, Editions du CNRS.

Saint-Lu, André (1981). «La perception de la nouveauté chez Christophe Colomb», in *Etudes sur l'impact culturel du Nouveau Monde*, I (Seminaire Interuniversitaire sur l'Amérique Espagnole Coloniale), pp. 11-24, Paris, Editions L'Harmattan.

_____ (1972). «Las Casas et les femmes des conquistadores et des colons» (Hommage à Amédée Mas), pp. 189-197, Poitiers.

Sampson Vera Tudela, Elisa (1997). «Fashioning a Cacique Nun: from saints' lives to indian lives in the Spanish Americas», *Gender & History* 9:2 (August), pp. 171-200.

Santana, Ema (1986). «Mito y realidad de la emigración femenina española al Nuevo Mundo en el S. XVI», en *Femmes des Amériques* (Colloque International 18-19 Avril, 1985), pp. 31-42, Toulouse, Services de Publications de l'Université de Toulouse-le-Mirail.

Silverblatt, Irene (1987). *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press.

Socolow, Susan M. (1985). «Women and Crime: Buenos Aires, 1757-97», in *Readings in Latin American History*. Vol. I: *The Formative Centuries* (Edited by Peter J. Bakewell, John J. Johnson & Meredith D. Dodge), pp. 278-291, Durham, Duke University Press.

1 Obra también conocida como *Códice florentino*.

STERN, Steve J. (!985). «The Rise and Fall of Indian-White Alliances: A regional view of "Conquest" History», in *Readings in Latin American History*, vol. I: *The Formative Centuries*, pp. 10-34, Durham, Duke University Press.

TODOROV, Tzvetan (1993). *The Morals of History*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

TOLENTINO, Hugo /1984). *Origines du préjugé racial aux Amériques*, Paris, Editions Robert Laffont.

TOVAR, Hermes (1980). *La formación social chibcha*, Bogotá, Ediciones CIEC, Universidad Nacional de Colombia.

_____ (1974). *Notas sobre el modo de producción precolombino*, Bogotá, Editorial Aquelarre.

TUDELA DE LA ORDEN, José (1971). «La pena de adulterio en los pueblos precortesianos», *Revista de Indias*, nº. 123-124, pp. 377-388.

VEGA, Inca Garcilaso de la (1963). *Comentarios reales de los incas* (Primera Parte), Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.

VINCENS VIVES, J. (Coord.) (1979). *Historia social y económica de España y América* (5 vols.) Barcelona, Editorial Vicens-Vives.

VIVES, Luis (1946-1948). «Instrucción de la mujer cristiana», en *Obras completas de Luis Vives* (2 vols.), Madrid (Edición de Lorenzo Rivêre.

WOOD, Stephanie (1988). «Sexual Violation in the Conquest of the Americas», in *Sex and Sexuality in Early America* (Edited by Merril D. Smith), pp. 9-34. New York and London, New York University Press.

ZEA, Leopoldo (1990). *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, Fondo de Cultura Económica.

ZEA, Leopoldo (ed.). (1991). *El descubrimiento de América y su impacto en la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (1991). *Quinientos años de Historia, Sentido y proyección,* México, Fondo de Cultura Económica.

Índice de imágenes

1. Portada: *La Malinche en las negociaciones de los tlaxcaltecas con la empresa de conquista.* Mural realizado por Desiderio Hernández Xochitiotzin, Palacio de Gobierno, Tlaxcala. https://www.noticonquista.unam.mx/imagen-popup/388.
2. Introducción: Grabado de Theodoro de Bry, en fray Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* Frankfurt, 1598, p. 47 (Edición en latín). Ver: Gallica, Biblioteca Nacional de Francia (www.gallica.bnf.fr).
3. El mito de la Malinche: *Doña Marina* (*La Malintzin*). En: I. M. Altamirano *et al*., *Hombres ilustres mexicanos: biografía de personajes notables* (Eduardo Gallo, editor), 1874, Tomo 2, p. 7. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. www.cervantesvirtual.com
4. La imposibilidad de una alteridad femenina: *S/T*. Grabado de Theodoro de Bry, en fray Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Frankfurt, 1598 (Edición en latín por Theodoro de Bry), p. 59. Ver: Gallica. Biblioteca Nacional de Francia (www.gallica.bnf.fr).

5. La condición de la mujer en la América originaria: *Coatlicue, La diosa abuela azteca*. https://www.mexicodesconocido.com.mx/dioses-aztecas.html

6. La participación de la mujer en la organización social y económica de las comunidades indígenas:
   a) *Hombres y mujeres en la Fiesta del Maíz*, en Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España* (Primera edición: 1524), Libro 2, f. 28 (p. 82), Madrid, Alianza Editorial, 19882.Ver: Gallica. Biblioteca Nacional de Francia (www.gallica.bnf.fr).
   b) *Compartiendo labores en el hogar*, B. de Sahagún, ob. cit., Libro 4, f. 72 (p. 315 vto.).
   c) *Educación de niños y niñas en el Telpuchcali*, B. de Sahagún, ob. cit., Libro 3, f. 31 vto. (p. 132 vto.).
   d) *Hombres ayudan a mujeres a lavarse el cabello*, B. de Sahagún, ob. cit., Libro 2: De las ceremonias, f. 80 vto. (p. 172).
   e) *De las fiestas*, B. de Sahagún, ob. cit., Libro 2, f. 105 (p. 159).

7. Del amor y sus relatos:
   a) *El aperreamiento de indios ordenado por Vasco Núñez de Balboa*. Grabado de Theodoro de Bry, en *Americae Pars Quarta sive Insignis & Admiranda Historia de reperta primum Occidentali India à Christoforo Columbo. Anno MCCCCXCII. Scripta ab Hieronymo Benzono Mediolanense* (Editado e impreso por Theodoro de Bry), 1594, p. 197, Lámina XXII. https://uvadoc.uva.es/handle/10324/754. Repositorio documental de la Universidad de Valladolid.

---

2 Obra también conocida como *Códice florentino*.

b) *La diosa de las cosas carnales*, Bernardino de Sahagún, ob. cit., Libro I. Cap. 12., Fol. 6, p. 18 vto.

8. La mirada de Colón y la construcción de la antípoda femenina: *Christopher Columbus receiving a native American girl as a gift,* Lámina 4b, en Jules Ferrario, *L'Amérique* (Impreso por el autor), 1815 (p. 44b). Colección Le Costume Ancien et Moderne, volume I, Smithonian Libraires and Archives.

9. Lo que esconde el mestizaje:
   a) *De español y de india: mestiza*, 1763, Miguel Cabrera (1695-1768), Museo de América, Madrid.
   b) *Cuadro de castas*, Anónimo, S. XVIII, Museo Nacional del Virreinato, Tepotzatlán, México.

Índice

Nota a la presente edición 9

Introducción 11

Las dificultades metodológicas de una historia de la mujer indígena 19

EL MITO DE LA MALINCHE O LA DOBLE HISTORIA DE LA MUJER INDÍGENA 19

LA IMPOSIBILIDAD DE UNA ALTERIDAD FEMENINA 24

La condición de la mujer en la América originaria 29

EL ROL FEMENINO EN LOS MITOS DE ORIGEN 29

PARTICIPACIÓN DE LA MUJER EN LA ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ECONÓMICA DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS 33

DEL AMOR Y SUS RELATOS 44

Condición de la mujer indígena bajo la conquista y la colonización española 53

LA MIRADA DE COLÓN Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA ANTÍPODA FEMENINA 53

LA PÉRDIDA DE LA ALTERIDAD ERÓTICA 62

LO QUE ESCONDE EL MESTIZAJE 69
Conclusión 77
Bibliografía *in extenso* 81
Índice de imágenes 93

La mujer indígena y la colonización de la erótica en América Latina
se imprimió en el mes de noviembre de 2022
en los talleres de la Fundación Imprenta de la Cultura
Guatire, Edo. Miranda, Venezuela
Son 2.000 ejemplares

ESTUDIOS SERIE HISTORIA

La historia de la conquista y colonización de América, como es sabido, se caracterizó por formas extremas de crueldad hacia los habitantes originarios de las tierras recién descubiertas. Pero fue sobre la mujer, considerada como un ser inferior y botín de guerra en todas las épocas, sobre quien recayó con mayor rigor el maltrato de un conquistador prejuiciado y machista. La autora de la presente investigación, basándose en abundante y valiosa información procedente de diversos cronistas y testigos de la época, pone al descubierto la sistemática violencia sexual perpetrada por los recién llegados, justificada por «la disposición, "incitadoramente voluntaria", de la mujer indígena para el abrazo amoroso con el conquistador». Esta situación le otorgó a la naciente sociedad americana uno de sus rasgos más característicos: el mestizaje.

Carmen Bohórquez (El Carmelo, edo. Zulia, 1946).
Investigadora, docente y escritora con maestría en filosofía por la Universidad de Michigan, EE. UU. (1973); doctorado en historia (*summa cum laude*) en la Universidad de La Sorbona, París (1996), y doctorado *honoris causa* por la Universidad del Zulia (2009). Ha publicado más de 200 artículos en Venezuela y en el exterior, así como varios libros en las áreas de historia y filosofía latinoamericana, entre ellos *El Resguardo en la Nueva Granada* (1997). Es coeditora, junto con Enrique Dussel y Eduardo Mendieta, de *El pensamiento filosófico latinoamericano, caribeño y «latino» (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos* (Siglo XXI, 2009). Actualmente es investigadora del Centro Nacional de Estudios Históricos y del Centro de Estudios Simón Bolívar.

9 789800 123461

IMPRESO EN TIEMPOS DE GUERRA ECONÓMICA CONTRA VENEZUELA

MONTE ÁVILA EDITORES LATINOAMERICANA

Gobierno Bolivariano de Venezuela | Ministerio del Poder Popular para la Cultura

2030 [2022 - 2030]